A.M. Mazzanti, G. Maspero (a cura di)

Storia Religioni Comparazione

Ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita

Storia Religioni Comparazione

Ricordando Ugo Bianchi
nel centenario della nascita

A.M. Mazzanti e G. Maspero
(a cura di)

EDUSC

Indice

SECONDA PARTE
ALTRI CONTRIBUTI

Introduzione al volume

Angela Maria Mazzanti
Alma Mater Studiorum Università di Bologna

La questione della metodologia della storia delle religioni è particolarmente complessa. Se il contenuto "religioni" non definisce immediatamente un'evidenza concettuale e quindi è necessario farne oggetto di riflessioni, sulla storia in sé (come ambito di conoscenza e quindi come disciplina) il dibattito attuale non è meno problematico. L'enunciazione di qualche spunto può essere indicativa. Si consideri come indizio il manifesto di "Historia a debate" che pone questioni di metodologia,[1] si pren-

[1] Il manifesto di "Historia a debate", redatto nel 2001 e tradotto da Daniela Romagnoli, è rappresentativo rispetto alla problematica in atto. Si delinea una critica alla storiografia del XX secolo e si prospetta, alla luce dell'esistenza dei due soggetti che influiscono sulla conoscenza, gli agenti storici e gli storici, la storia come scienza sociale e come parte dell'ambito umanistico in funzione della confluenza delle due culture, umanistica e scientifica: si auspica lo scambio di metodi non solo con le scienze sociali, la letteratura e la filosofia dal punto di vista umanistico, ma anche con le scienze della natura e quelle connesse con le nuove tecnologie. Lo storico è chiamato a svolgere non solo un'attività intellettuale, ma anche un lavoro empirico in vista del superamento dello scollamento fra una prassi (secondo un orizzonte positivistico) senza teoria e una teoria speculativa priva di prassi. Si intende alimentare l'impegno dello studioso in ambito sociale e politico. La prospettiva è volta al futuro, all'interazione fra passato e futuro. La storiografia del XXI secolo, si afferma che abbia esigenza dell'illusione e della realtà di ottiche nuove per non arrestarsi in modo definitivo.
Si rammentino le considerazioni di M. Bloch in *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino 2009 (redazione uscita in Francia nel 1993), 8, sulla concomitanza fra il dubbio che una società ha su se stessa e la questione delle

da atto della contrazione degli insegnamenti di storia in Italia, non estranea alla valutazione già espressa da tempo in America sulla maggiore utilità delle scienze applicate rispetto ad una disciplina incapace di progettare il futuro e accusata di arbitrarietà e di conseguenti connessioni con l'esercizio del potere dominante,[2] si pensi alla possibilità di "perdita di memoria" cui si ritiene siano destinate le future generazioni come conseguenza di specifici indirizzi ideologici[3] e, per converso, al concomitante confinamento museale della memoria stessa.[4] Non sempre le accuse sono condivisibili: di recente gli studi hanno spesso rese note denunce invece che svelare assensi ad egemonie politiche.[5]

ragioni della ricerca sul proprio passato: la valenza della storia e della lettura della storia sono oggetto di problema.

[2] Si veda il saggio di Chiara Ottaviano, *La "crisi della storia" e la Public History*, «RiMe» n. 1/1 n.s. dic. 2017 special issue, G. Sini (a cura di), *Scienze umane, dalla produzione di nuova conoscenza alla disseminazione e ritorno*, 41-56.

[3] Ilaria Morali in «Studi e Materiali di Storia delle religioni» 84/1 (2018) 370-389, prefigura la difficoltà cui andranno incontro le nuove generazioni prive di ancoraggio sulla tradizione e rimanda ad un manifesto firmato da storici in cui era posto l'accento sulla mancanza attuale di cognizione dell'identità e sul privilegio assunto dal "presentismo" e dalle discipline "senza tempo". Questi dati assumono particolare rilievo in ambito di studi storico-religiosi.

[4] A. Tarpino scrive in *Crisi della società del ricordo*, SISSCO.it (Società italiana per lo studio della storia contemporanea, Convegni e Incontri 2001), "Eppure mi sembra che nei tempi più recenti a questa polarità in dialogo memoria-oblio sia subentrata, nelle distorsioni sempre più accelerate della temporalità, un più radicale ossimoro tra una memoria quella tardomoderna avvertita come "debole" intermittente, svuotata dei suoi contenuti identitari, disegnata piuttosto sulle superfici effimere di una comunicazione elusiva e per definizione mutante, e, al contempo, una memoria espansa alla sua massima potenza, pervasiva e debordante "una virtù ipertrofica" (l'espressione già ricordata all'inizio é dello storico Charles Mayer) oppressa da una tendenza cannibalica a musealizzare, a perpetuare una pratica commemorativa narcisisticamente compiaciuta e autoindulgente: una tendenza, insomma morbosa e inautentica alla canonizzazione liturgica della memoria".

[5] A. Prosperi nella recente pubblicazione *Un tempo senza storia. La distruzione del passato,* Torino 2021, 113-114, nota che la consapevolezza della verità abbia smascherato gli inganni del potere esercitato dallo Stato.

L'irrilevanza inoltre di prospettive emergenti dalla ricerca storica ha una genesi che si manifesta sempre più profonda: l'assenza radicale della speranza[6] e l'attenzione esclusiva al presente, propria del mondo contemporaneo, tendono a ridurre la dimensione temporale eliminando *in primis* il passato.

L'*iter* inerente alla questione della conoscenza storica è noto. Qualche dato, a grandi linee, può essere ripreso. Rilevati i limiti di una metodologia storica ritenuta oggettiva perché basata su documenti da cui si reputava, tramite l'analisi filologica,[7] fossero estraibili *tout court* i fatti, il prevalere della soggettività interpretativa che interviene tra il fatto e la sua rappresentazione storica o ha lasciato aperto qualsiasi tentativo di pronunciamento o ha reso necessario il ricorso ad uno statuto ritenuto accettabile perché "scientifico".[8]

Quale nesso può ipotizzarsi fra storia e scienza?[9] È proponibile l'assimilazione della disciplina storica alla normatività della scienza? È possibile spiegare razionalmente la storia?[10] Ne con-

[6] In *ibidem*, è significativo questo passo:"La domanda che il giovane più di tutti rivolge alla storia nasce dalla speranza: lo sguardo ansioso che cerca di penetrare nelle nebbie del domani e di riconoscere il suo posto nella vita è quello di chi si volta indietro per capire da dove viene. Se la speranza muore, al posto della storia si cerca l'illusione, l'evasione o peggio, ci si affida agli inganni di ideologie... Solo la certezza di venire da lontano può spingere a guardare davanti a sé".

[7] La complessità del lavoro del filologo è oggetto di considerazioni in C. Neri *Il metodo della filologia (ovvero, le regole del gioco*), in *Un metodo per il dialogo fra le culture. La* chrêsis *patristic*a, A.M. Mazzanti (a cura di), Brescia 2019, 33-42.

[8] H.I. Marrou, in *La conoscenza storica*, tr. it., Bologna 1997, 226-227 si soffermava sulla problematicità inerente al tentativo di porre la storia sullo stesso piano delle scienze naturali identificando la verità con l'obiettività o l'affermazione dello scetticismo.

[9] La questione ha prodromi non trascurabili, basti citare, a titolo esemplificativo, il saggio di Villari pubblicato alla fine del XIX secolo *La storia è una scienza?,* e ristampato nel 1999 a Soveria Mannelli a cura di M. Martirano. Il riferimento alla scuola delle "Annales" è immediato.

[10] O. Capitani in *Ragione e Storia*, in *Atti del Colloquio Interdiscipliare di Trieste*, Trieste 1983, 19-38, sul tema ragione e storia, considerando anche il rap-

segue il tentativo di quantificare, di "pensare per numeri" e di privilegiare le "strutture" a discapito degli eventi e della verifica della libertà umana?[11] La contrapposizione fra Scienze naturali e Scienze dello spirito a cui si è ricorso in funzione dell'affermazione che ne cogliesse sia un nesso, sia, nel contempo, gli elementi diversificanti, non è condivisibile: attesterebbe l'esistenza di una logica applicabile esclusivamente, come scriveva H.I. Marrou, in ambito di scienze sperimentali, sosterrebbe il ricorso alla metafisica dell'intuizione e quindi all'irrazionale nella trattazione storica e, nel contempo, manifesterebbe la mancanza di obiettività delle scienze naturali rendendo reperibili elementi di similarità fra le due tipologie.[12]

Il tentativo di ricondurre direttamente alla prospettiva dell'unicità della scienza l'interpretazione storica, in riferimento alla teorizzazione di C.G. Hempel, basata sul *cowering law* di K.

porto fra ricerca storica e ricerca scientifica, scrive: "il cercare attraverso la razionalità della conoscenza storica la razionalità della storia si risolve… nella presa di coscienza della non componibilità globale del processo storico stesso. D'altra parte… questa 'disarmonia' appare come la condizione stessa di ogni possibile conoscenza storica: la razionalità della spiegazione del senso della storia in quanto assolutamente non coincidente necessariamente con la razionalità del senso della storia sembra essere l'unico modo per fondare con qualche probabilità la storicità stessa dell'uomo e l'attribuzione alla sua responsabilità del mondo della storia" (21-22).

[11] M. Borghesi in *Il soggetto assente. Educazione a scuola tra memoria e nichilismo*, Castel Bolognese 2005, 53-54 esemplifica considerando come la "storia globale" sostituisca il riferimento ai fatti con "l'interdipendenza dei fattori, la struttura, la rete invisibile che spiega la totalità e il cui studio richiede l'apporto dell'etnologia, dell'antropologia, della sociologia, della psicologia".

[12] H.I. Marrou *La conoscenza*, 227-229. Si tenga presente anche il *Discorso* tenuto nell'Incontro con i rappresentanti della scienza nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg il 12 settembre 2006 in cui Benedetto XVI accenna alla questione del "canone scientifico" posto come criterio valido per ogni tipo di disciplina: "Soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria ci permette di parlare di scientificità. Ciò che pretende di essere scienza deve confrontarsi con questo criterio. E così anche le scienze che riguardano le cose umane, come la storia, la psicologia, la sociologia e la filosofia, cercavano di avvicinarsi a questo canone della scientificità".

Popper,[13] non è valido perché esclude la pretesa di conoscenza globale dell'evento e si basa su leggi che risponderebbero ad una successione di causalità in rapporto ad una legge universale, secondo la metodologia propria delle scienze umane e sociali.[14]

Per converso, possono essere attestati elementi di similarità. Come scriveva Ricoeur,[15] riprendendo M. Bloch, la "conoscenza per tracce...non squalifica per nulla la storia come scienza" poiché osservare non implica registrare, dal momento che la memoria non è un archivio,[16] ma porre una domanda, come è chiaro a chiunque faccia ricerche scientifiche. Un'intuizione presiede comunque ogni indagine ed è fattore creativo in contrasto ad un'origine che proceda per assunti aprioristici. L'analisi per la comprensione che procede anche per analogie e rilievo di concatenazioni è quindi necessaria anche se non esauriente, come è evidente anche nel campo della fisica, se si leggano le considerazioni che A. Einstein esprimeva nella "Lettera a Solovine".[17] L'accentuazione d'altra parte sulla soggettività dello storico non comporta la totale mancanza di obiettività. L'esigenza di cogliere un avvenimento che costituisca il punto di riferimento e di continuità in un contesto, la comprensione di cause concomitanti, il rapporto con un altro presente che non può se non essere imma-

[13] *The Function of General Laws in History*, «Journal of Philosophy» 39 (1942) 35-48.

[14] F. Foschi in *Camminare nella storia. Lezioni di metodo storico*, Soveria Mannelli 2006, 57-61, riporta la tesi risalente a Popper sulla possibilità che le enunciazioni storiche possono avere valenza scientifica.

[15] *Storia e verità*, tr. it. Lungro di Cosenza 1991 (1° éd. 1955), 9-10.

[16] Ne parla S. Caianello in *Accorciare le distanze tra la storia e le scienze della vita*, «Logos» 7 (2012) 209-218, nella presentazione del volume di A. Musi, *Cervello Memoria Storia*, affermando che le teorie neurobiologiche contemporanee della natura sono in linea con le conoscenze emerse fra fine Ottocento e inizi Novecento che dimostrarono come la memoria proceda in modo ricorsivo, riscoprendo e ricreando.

[17] A. Einstein, *Opere scelte*, tr.it. a cura di E. Bellone, Torino 1988, 740-741 : "Lei trova strano che io consideri la comprensibilità della natura (per quanto siamo autorizzati a parlare di comprensibilità), come un miracolo (*Wunder*) e un eterno mistero (*ewiges Geheimnis*)".

ginato, la simpatia per l'umano di cui si prende consapevolezza, non sono, secondo Ricoeur,[18] dati che vanifichino la relazione della storia con metodologie di altre discipline ritenute incontestabili. Si deve inoltre riconoscere la presenza nello studioso di una dimensione di 'oggettività storica' a partire da sé, da una ἐποχή a cui è educato dalla stessa ricerca e che ne verifica gli esiti.[19] Riscontri e accertamenti sono d'altra parte attestati dalla presenza di una comunità di studiosi che interviene in questo campo, come in ogni settore di ricerca, e comportano un'indagine continua. Interessante è, per converso, considerare che ogni disciplina ha una storia, deriva da una tradizione e con questa si confronta.[20] La mediazione del *phainomenon,* di ciò che si manifesta e che deve essere salvato e non del fatto oggettivo, è necessaria anche nella conoscenza fisico-matematica che prende avvio dall'interazione fra un soggetto che osserva e l'oggetto osservato.[21] La continua revisione è implicita nelle discipline: per quanto riguarda la storia si deve tenere conto che nella memoria storica è sotteso un lavoro continuo, un dinamismo dal momento che l'identità è costantemente ricreata.[22]

A questo punto è opportuno considerare anche il dibattito attuale che si svolge in particolare in ambito anglo-americano e che ha rimosso l'esigenza della definizione categoriale della storia e ha incentrato lo studio "sulla prassi sociale di produzio-

[18] *Storia e verità,* 12-20.

[19] *Ibidem,* 20.

[20] Si vedano gli Atti del convegno "Scienze e Storia nell'Italia del Novecento" pubblicati in «Rivista di Storia della filosofia» 1 (2007) da D. Moretta e S. Salvia che attestano l'importanza della storia in vari ambiti scientifici.

[21] L. Russo in *Pensiero critico e cultura scientifica*,. (https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=L.+Russo+Pensiero+critico+e+cultura+scientifica) scrive: "Il fenomeno antico era il risultato di un'interazione tra l'uomo che osserva e gli oggetti osservati. Questo aspetto di interazione verrà recuperato molto tardi (fine Ottocento, inizi Novecento), mentre nella prima età moderna si pensa che in qualche modo l'uomo possa rendersi conto direttamente dei fatti oggettivi, dimenticando la sua azione di filtro".

[22] Si sofferma su queste nozioni S. Caianello in *Accorciare le distanze.*

ne dei significati storici" e dell'intreccio mutevole di varie componenti disciplinari (metafisiche, logiche, tropologiche, psicologiche, politiche, ideologiche, mediatiche) che pure fanno storia in modo difforme.[23] Di qui anche il particolare valore dato alla linguistica, evidente nei concetti di "linguistic turn", "narrative turn".[24] L'annientamento della verità soggettiva ed oggettiva in una chiave di lettura decostruzionista che si incentra sull'"intersoggettività", comporta il rischio dell'annullamento della tradizione e dell'eliminazione della storia con la relativa riduzione di tutti i processi a cicli biologici.[25] L'assenza identitaria dell'io implica esiti chiaramente identificabili. "Se l'io «si scioglie in un magma indistinto, diviene impossibile trovare nella sua esistenza un significato, una direzione, una continuità, ossia narrarne la storia»".[26]

Quale valenza attribuire quindi all'avvenimento?[27] A questo riguardo si noti anche come la storia globale tenda a non considerare il concetto di avvenimento se questo è concepito come "atomo" storico che assume senso nel rapporto con altri.[28]

[23] Ne parla diffusamente D. Bondì in *Filosofia e storiografia nel dibattito anglo-americano sulla linguistica*, Firenze 2013. Le espressioni citate sono reperibili a p. 14.

[24] Si veda N. Spineto, *Religioni. Studi storico-comparativi* in 1256-1311, in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, A. Melloni (a cura di), Bologna 2010, vol. II, in partic. 1303.

[25] H. Arendt in *Tra passato e futuro*, tr.it., Firenze 1970, 9 afferma: "Senza testamento, o, fuori di metafora, senza la tradizione (che opera una scelta e assegna un nome, tramanda e conserva, indica dove siano i tesori e quale ne sia il valore), il tempo manca di una continuità tramandata con un esplicito atto di volontà, e, quindi, in termini umani, non c'è più né passato né futuro, ma soltanto la sempiterna evoluzione del mondo e il ciclo biologico delle creature viventi".

[26] M. Borghesi in *Il soggetto*, 52 cita l'articolo di A. Magris, *Novecento: Lo scrittore nel videogame*, «Corriere della sera», 12 gennaio 1998.

[27] Si consideri la distinzione fra fatto, evento e avvenimento: F. Foschi in *Camminare*, 69-87 ne sintetizza le accezioni definendo le "tipologie".

[28] M. Borghesi in *Il soggetto*, 53-54 segnalando affermazioni tratte da T. Stoianovich, scrive che il tentativo di non considerare l'avvenimento come un

Esaminando, in modo particolare, la disciplina "storia delle religioni" è opportuno chiedersi se la storia costituisca il/un metodo di ricerca dell'oggetto identificato da "le religioni". Non si tratta, di giustificarne la legittimità, come è stato necessario perché la disciplina stessa acquisisse credito,[29] ma di capire ora se la metodologia di indagine "storica", pur recepiti elementi di problematicità, abbia valore conoscitivo, risponda ad un processo di ricerca che lo studioso (pressoché esautorato dalla pluralità di interpretazioni metodologicamente differenziate) non può comunque rinunciare a percorrere.

È possibile cogliere il "fatto", in questo caso, religioso, o meglio i fatti inseriti nelle loro particolari coordinate spazio-temporali contemporanee e antecedenti? L'oggetto della storia è individuabile in fatti, idee, credenze, concezioni, modi di comportamento[30] che, a partire dalla valenza riscontrata e sperimentata nella propria cultura di base, lo storico delle religioni, senza cadere in superficiali e aprioristiche prese di posizione, verifichi nel processo temporale specifico e possa comparare?[31]La storia è identificata, scriveva U. Bianchi, con la ricerca e la descrizione di un fatto non certo estrapolato singolarmente ma accaduto in rapporto ad altri,

atomo che assume senso nel rapporto con altri cui è legato cronologicamente, determina il passaggio dall'esame dei fatti a quello dei fattori. Conseguente è l'attenzione alla struttura e quindi l'esigenza di convogliare gli apporti di discipline come l'etnologia, l'antropologia, la sociologia, la psicologia.

[29] Si sofferma sui contrasti emersi all'origine della disciplina U. Bianchi in *A proposito di G..Gentile e i modernisti. Considerazioni epistemologiche* e in *Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)*, in U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni,* Roma 1991, 315-327 e 231-246, in partic. 231

[30] U. Bianchi, *La religione nella storia delle religioni* in *Saggi di metodologia,* 15

[31] U. Bianchi, *La religione nella storia,* 27. Scrive M.V. Cerutti in *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*, Milano 2014, 140, che la storia delle religioni "non studierà la religione ma – in quanto disciplina storica – le religioni o singoli fatti religiosi come fenomeni della storia, ovvero avvenimenti, personaggi, pratiche, credenze, espressesi nella storia e indagabili con i mezzi della storiografia".

il cui approfondimento può configurare nessi significativi, congruenze.[32]

La questione è fondamentale perché nel contesto attuale è ribadita, secondo varie considerazioni, la concezione dell'inesistenza del dato religioso. Relativizzato perché considerato in ambito storico come un prodotto culturale nato in un contesto specifico, nel rapporto cioè fra cristianesimo e mondo romano,[33] o annoverato fra le diverse componenti della cultura per condizionamenti propri della formazione occidentalistica ed esigenze di approccio conoscitivo similare ad altri elementi[34] o, per converso, assolutizzato secondo una fisionomia priva di riscontri verificabili oggettivamente[35] o reputato conseguenza di pro-

[32] *Après Marbourg. Petit discours sur la méthode)* in *Saggi di metodologia*, 234: "Il nous semble avant tout que l'histoire est la recherche et la description d'un fait, qui s'est déroulé dans un temps et dans un lieu donnés, en rapport objectif avec d'autre faits: c'est l'acception hérodotéenne d'*histoire*, "recherche". Il nous semble aussi que cette recherche doit aboutir à établir une série suffisamment ample de faits, dans le sens synchronique et diacronique, horizontal et vertical, de l'extension géografique et de la profondeur temporelle: une série qui ait une cohérence et qui s'exprime dans un peuple, dans une civilisation, dans un groupe mineur".

[33] Si veda su questa nozione, attestata da vari studiosi, l'esposizione sintetica di N. Mapelli in *Storia delle religioni Una prima introduzione alla disciplina*, Roma 2009, 22-30.

[34] La concezione è alla base di linee di ricerche. D. Sabbatucci in *Sommario di Storia delle religioni*, Roma 1987, 3, distinguendo, all'inizio della trattazione, due indirizzi storico-religiosi uno storico e l'altro fenomenologico scriveva, accentuandone la finalità: "La religione può essere oggetto di ricerca filosofica, teologica, psicologica, etc. Ma quando è oggetto di ricerca storica essa deve essere riguardata soltanto come componente culturale, o, più precisamente, in funzione di una cultura".

[35] Si consideri la nozione di *religiöse Anlage* di Schleiermacher, all'origine dello svolgimento dell'indirizzo fenomenologico che assunse un'importanza significativa, pur con accentuazioni successivamente differenti per il riferimento alla presenza di "un oggetto reale o presunto" che precede il sentimento, come rilevava R. Otto in *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Milano 1994 (5 ed.), 20-22. Fare menzione, nell'elaborazione di questo metodo, dell'importanza degli studi di M. Eliade, di J. Ries è necessario, anche se ovvio.

cessi mentali, il fatto religioso si ritiene non abbia un'autonomia storicamente individuabile. La letteratura manualistica anglofona dominante, come sottolinea G. Filoramo citando Schilbrack,[36] sembra rievocare "la disputa medievale sugli universali fra nominalisti e realisti", concependo come "realisti" coloro che comunque attribuiscono al religioso un'identità definita da istituzioni, insieme di credenze, pratiche.[37] Anche N. Mapelli si era soffermato su tali contrasti e aveva definito gli interlocutori del dibattito contemporaneo come "essenzialisti" e "antiessenzialisti" o "antiriduzionsti" e "riduzionisti" citando concezioni di studiosi che hanno incrementato la discussione, optando decisamente sulla seconda ipotesi e rimarcando quindi la natura di categoria ideologica della religione.[38]

Certo, non è possibile non riconoscere il ruolo rilevante del soggetto nella domanda posta alla base della ricerca e, ovviamente, nell'interpretazione del fatto riscontrato. Si tratta infatti di cogliere l'"'avvenimento", cioè il fatto connotato del senso o, secondo la definizione di avvenimento di Ricoeur, comprendere "di che cosa si parla quando si dice che qualcosa è accaduto".[39] Il tentativo di

[36] G. Filoramo*, Introduzione allo studio scientifico della religione* in G. Filoramo, M.C. Giorda, N. Spineto, *Manuale di Scienze della religione*, Brescia 2019, 11-30, in partic. 15.

[37] J.S. Jensen, nel volume *Che cosa è la religione?,* tr. it., Roma 2018, 100, elenca e successivamente analizza in modo specifico, nei vari capitoli, i fenomeni dai quali afferma che le religioni siano costituite e tramite i quali possano essere classificati: credenze, rappresentazioni e narrative, pratiche e modalità del comportamento religioso, istituzioni religiose.

[38] *Storia delle religioni*, 9-22. L'Autore analizzando questi studiosi scrive che le loro trattazioni sono esemplificative di un complesso dibattito che comporta dissonanze e valutazioni differenziate.

[39] F. Foschi in *Camminare*, 69-87, fa una disamina dei concetti di "fatto" identificato come il puro accadere, "evento" considerato come oggetto prodotto per avere risultati, "avvenimento" individuato come fatto che ha una densità ontologica particolare ed è destinato ad avere conseguenze spazio-temporali. Lo studioso riporta le varie definizioni di J. Guitton, H. de Lubac, A. Cournot, R. Aron, E. Morin. Dalle argomentazioni di Ricoeur (tratte da *La memoria, la storia*, *l'oblio* Milano 2003, 253) sulla distinzione fra fatto e avvenimento sono riportate concezioni significative ulteriori, oltre alla definizione citata: "che

afferrare i significati non è compito esclusivo dell'ermeneuta. Lo storico delle religioni non può fermarsi alla descrizione e, al limite, demandare ad altre discipline il compito della spiegazione: la sua comprensione si avvale di analisi di processi storici, che precedono quella *krisis* che potrà essere, in seguito, deferita anche a deduzioni teoretiche.[40] E la domanda sulla "verità" non potrà comportare delle classificazioni, ma non potrà neppure dirsi estranea, avulsa dalla stessa trattazione.[41] Tale cognizione coincide inevitabilmente con la caduta nell'arbitrarietà e quindi con la vanificazione già della stessa constatazione del dato? Le attestazioni delle "fonti", verificate secondo criteri filologici e colte nei rispettivi contesti, rappresentano il manifestarsi di un'alterità documentata, che può essere approfondita o ridotta screditando irrazionalmente testimonianze e accertamenti espressi nelle stesse testimonianze ma a rischio di rinunciare consapevolmente a conoscere e a trasmettere cognizioni.

I contributi presenti nel volume affrontano approfondendole alcune questioni enunciate, offrendo spunti per una riflessione che concorra a chiarimenti su metodi di studio specifico in cui la teoria sia connessa con modalità attuate e con acquisizioni che incrementino la ricerca: ne emergono prospettive.

La *Cognitive Science of Religion*, che G. Sfameni Gasparro[42] esamina con particolare acribia in questo volume a partire dalle tesi

sia trattato con sospetto o che sia trattato da ospite gradito dopo una lunga assenza, l'avvenimento può figurare nel discorso storico come referente ultimo". F. Foschi infine ribadisce che l'avvenimento come significato del fatto assume un contenuto ontologico e appare come novità del fatto stesso in comunicazione con il presente.

[40] M.V. Cerutti sottolinea queste affermazioni, riferendo citazioni di U. Bianchi che spiegano la differenza fra approcci interpretativi storico-religiosi e approcci che provengono dall'ermeneutica, menzionando anche Ricoeur a cui imputa la mancanza di un'attenzione precipua alla storicità dei dati esaminati, in *Lo studio storico (e comparativo) delle religioni. Riflessioni a partire dalla lezione metodologica di Ugo Bianchi*, infra, 83-143, partic. 116.

[41] Si veda il contributo di M.V. Cerutti che commenta concezioni di U. Bianchi sull'argomento, *Lo studio storico*, infra, 122-123.

[42] *Il metodo storico-comparativo alla prova: un confronto con la "Scienza cognitiva della religione*, infra, 45-69.

di Boyer, pone in evidenza i fondamenti biologico-naturalistici che sovrintendono al religioso. L'intento su cui verte la ricerca è teorico: si tratta di cogliere i processi di rappresentazione e trasmissione di nozioni e pratiche determinati da quell'unità cognitiva dell'uomo concernente il religioso che le scienze neurologiche hanno individuato. La pluralità di "rappresentazioni culturali" su esseri al di fuori dell'umano e su processi che non si possono riscontrare, secondo la definizione attribuita alla religione, cui questa unità dà adito, sono sintetizzati in repertori di concezioni. G. Sfameni Gasparro notando che queste idee non hanno valenza esclusivamente religiosa, ma possono essere usate anche in altri ambiti, pone particolare interesse sulle modalità di trasmissione di tali nozioni che si avvalgono di intuizioni e di contro-intuizioni. Nel considerare l'assenso con cui la teoria è stata accolta ed è stata fatta oggetto di approfondimenti, è opportuno anche osservare come la centratura su un elemento organico identificato con la mente e non sull'individuo nella sua totalità, comporti dei limiti nella stessa cognizione del religioso. Nel contributo, oltre alla ripresa di talune valutazioni, si intravede anche l'ipotesi promossa da alcuni studiosi di una possibile integrazione di metodi in relazione soprattutto all'esigenza, considerata talora imprescindibile, di non tralasciare la ricerca storica, riproponendo quindi la valenza di un soggetto (di cui è tenuta presente la materialità) in relazione alla realtà esistente. Il rischio di un'assolutizzazione, da parte degli studi cognitivi, è enunciato anche da N. Spineto.[43] G. Sfameni Gasparro, in sintesi, pur non negando possibilità di confronti e di apporti, afferma la chiara identità del metodo storico-comparativo in grado di supportare autonomamente lo studio delle religioni.

Le questioni emergenti sono comunque molteplici: il 'religioso' è funzionale, o meglio, è il frutto di un interesse di parte, dissimulato da valori, che è necessario smascherare?

W.S Goldstein, R. King e J. Boyarin, per fare riferimento ad alcuni studiosi particolarmente impegnati in questi studi (si consi-

[43] *Contributo per un dibattito sul metodo della storia delle religioni*, infra, 71-81, partic. 74.

deri la rivista «Critical Research on religion»), dibattono con McCutcheon, Fitzgerald e Martin[44] su tesi avvallate in modo concorde per alcuni aspetti: la religione occulta l'utilità sottesa da valori ultimamente soggettivi, sui quali si è costruito un consenso più ampio. L'indagine non può fermarsi alla descrizione dei fatti («facts do not speak for themselves»[45]), ma deve studiare i singoli contesti, localizzarli dal punto di vista sociale, con lo scopo, in questa ottica, di sottoporre quindi a decostruzione la religione stessa. Secondo W.S Goldstein, R. King, J. Boyarin, che non approvano una finalità esclusivamente distruttiva, questo può essere un passaggio per l'approfondimento di una teoria critica della religione su cui si incentra la questione che deve trovare apporti ulteriori. Indicativo è il permanere comunque, nel dibattito, dell'attribuzione *in primis* del compito di allontanare lo "spettro" della teologia, secondo finalità ben note.[46]

N. Spineto[47] sottolinea la rilevanza di questi indirizzi nati in rapporto alle teorie di M. Foucalt e J. Derrida e sviluppati secondo un'ottica semplificata. Categorie tradizionali, in particolare inerenti al religioso, sono state lette in relazione all'oppressione esercitata dall'Occidente sia all'esterno verso i paesi colonizzati sia all'interno verso i gruppi socialmente più deboli per varie motivazioni. Di qui il tentativo di smascheramento e l'ipotesi conseguente perfino della soppressione degli stessi lemmi connotati negativamente. È documentabile questa interpretazione? La cultura occidentale deve considerarsi macchia-

[44] Nell'editoriale *Critical theory of religion vs critical religion* in «Critical Research on religion» 4 (2016) 3-7, W. S Goldstein - R. King - J. Boyarin, assentendo in parte alle concezioni espresse da McCutcheon, Fitzgerald e Martin sulla religione come categoria, ne discutono gli apporti e le divergenze.

[45] *Ibidem,* 4.

[46] *Ibidem*, 7: "Calls for neutrality and objectivity have long resonated through the methodological articulations we have proffered defining our tasks for ourselves, our students and our colleaguels as a way of distinguishing our discipline from the specter of theology".

[47] *Contributo per un dibattito*, infra, 73.

ta da una colpa che la identifica,[48] legata alla stessa *inventio* del termine, la cui semantica è articolata e connessa a contesti differenziati?[49] Non è possibile attuare differenziazioni, procedere per cognizioni che sappiano operare una *krisis* e rapportarsi senza rinnegare il tutto e senza tacitarne gli aspetti rilevanti?[50] Il tentativo di annullamento dell'identità rende più idonei alla conoscenza del diverso? Una nozione proveniente da una civiltà rende possibile, in un processo non di applicazione ma di sollecitazione all'indagine, la lettura più adeguata di altri dati religiosi appartenenti ad aree geografiche diverse. Attraverso approfondimenti storici, senza avere la finalità di costruire un orizzonte universalistico, si rivelano elementi significativi che manifestano cognizioni rapportabili?[51]

Eppure, opportunità che gli studi decostruttivi possano offrire alla stessa ricerca storico-religiosa e, in particolare, all'esito, alla formulazione di tipologie, sono colte da G. Chiapparini, nel contributo presente in questo volume.[52] L'enunciazione non è astratta, ma comprovata dall'affondo su un tema specifico. Cruciale è la concezione del "dinamismo tipologico" su cui proficuamente si inseriscono i tentativi di revisione. All'esigenza di

[48] Concezioni che deprezzino la civiltà occidentale e valorizzino in particolare contesti orientali (ma non solo, talora a fianco della Cina compare anche l'America) sono ben attestate già dal Cinquecento. F. Chabod (*Storia dell'idea d'Europa.*, Roma-Bari 2007, 64) scrive che l'Europa è contrapposta alla non-Europa, l'una considerata il paese sanguinario dei barbari, l'altra quella degli uomini miti e saggi.

[49] Si consideri l'interessante studio di G. Casadio, *Religio versus Religion*, in *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, edited by Jitse Dijkstra, Justin Kroesen and Yme Kuiper, Leiden-Boston 2010, 301-326.

[50] Su questo concetto si sofferma anche M.V. Cerutti, in *Lo studio storico (e comparativo)*, infra, 91-93.

[51] M. V. Cerutti ne offre un esempio in *Lo studio storico (e comparativo)*, infra, 121-122.

[52] G. Chiapparini, *Ripensare lo gnosticismo: decostruire e ricostruire una categoria storico-religiosa*, infra, 145-200.

verifica continua delle interpretazioni storiche a cui lo studioso non può sottrarsi, pena la vanificazione degli esiti della propria ricerca, si connette in modo prioritario il riferimento documentato alle fonti storiche e quindi l'uso della filologia nella prospettiva di una critica che comporti una rielaborazione avvalorata dalla comparazione. Il rilevamento ad ampio raggio di elementi similari e differenzianti permette infatti una comprensione articolata in cui non prevalga l'uniformità a scapito delle singolarità, l'elaborazione di leggi o di sviluppi ripetitivi secondo un processo evolutivo. La disamina, particolarmente accurata, della tipologia gnostica, comprova la positività dell'applicazione del metodo storico religioso che tenga conto degli apporti, senza pregiudiziali esclusioni.

Invalidare esiti raggiunti richiede quindi riscontri puntuali, verifiche circonstanziate. Tesi aprioristiche sono in grado di vanificare *tout court* vari apporti e, in particolare, di rimuovere approcci metodologici?

Ulteriori considerazioni sono riscontrabili. La questione, dibattuta di frequente o, per meglio dire, ineludibile, sull'esigenza che lo studioso non abbia un punto di vista "emico" ma "neutrale" e, quindi, "scientifico", per mancanza di coinvolgimento esistenziale con un credo religioso, certo correlato con le motivazioni delle origini della disciplina che aveva come prospettiva il differenziarsi dall'insegnamento della teologia, svolto in Facoltà confessionali,[53] pone l'esigenza di esaminare ulteriori elementi. I settori di ricerca storico e teologico sono infatti ora chiaramente distinti (è infine la "teologia delle religioni" a essere considerata in fase di definizione[54]): non si tratta quindi di delineare conte-

[53] N. Spineto (*Religioni*, 1257-1263) descrive in modo sintetico questo processo originatosi nell'Ottocento nei Paesi Bassi.

[54] A. Anelli in *Teologia delle religioni,* in *Manuale*, G.Filoramo - M.G. Giorda - N. Spineto (a cura di), 245-288, ritiene che ci siano vari elementi da esaminare nel campo di questa disciplina: il riferimento al cristianesimo, la pretesa di verità insita nelle diverse fedi, il concetto di religione, lo statuto e il metodo della teologia delle religioni in riferimento alla collocazione delle religioni stesse fra ambito umano e rivelazione. Lo studioso scrive precisando i problemi di metodo: "Se si pongono le

nuti e metodologie specifiche che ne contraddistinguano le peculiarità. Non essendo la finalità delle indagini solo descrittiva, talora l'opzione religiosa è considerata fondamentale ma, nel contempo, discriminante. Si consideri, per fare un esempio, la distinzione sugli indirizzi di ricerca storico-religiosa nati in Italia dalla scuola di Raffaele Pettazzoni identificati dalla laicità o dal cattolicesimo degli studiosi che li rappresentano.[55] L'accentuazione sull'importanza di non definire il contenuto della ricerca, o meglio, di non delimitare la "religione" sin dall'origine dell'indagine, propugnata da U. Bianchi,[56] non è determinata forse dalla necessità che lo studioso operi un incontro, volga l'attenzione anche all'altro e non funzionalizzi gli esiti secondo un orizzonte ermeneutico chiuso, già stabilito dal soggetto stesso e quindi in qualche modo ideologicamente circoscritto? L'interpretazione inoltre non deve tenere conto della comunicazione che il dato contiene e che implica la disponibilità a cogliere il significato espresso più o meno esplicitamente? La constatazione di un'eccedenza è una costante nella ricerca e pone la questione dell'impossibilità di racchiudere la conoscenza entro limiti posti dall'io. La categoria della possibilità non deve essere applicata anche di fronte ad un'alterità che (espressa attraverso credenze, operatività) appare come non condivisibile? A meno che si neghi l'esistenza di una diversità constatabile dallo stesso soggetto.

religioni dalla parte dell'umano e il cristianesimo dalla parte del divino si generano l'esclusivismo e l'inclusivismo. Se si pongono tutte le religioni, compreso il cristianesimo, dalla parte del divino, si giunge al pluralismo e alla teologia interreligiosa" (p. 264).

[55] Si veda P. Xella *Laici e cattolici alla scuola di Raffaele Pettazzoni* in *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive: atti del Convegno di Roma,* CNR, 3-4 dicembre 2002, M.G. Lancellotti e Xella (a cura di), Verona 2005, 21-40, che narra le origini della disciplina di Storia delle religioni in Italia e gli svolgimenti successivi della scuola di Raffaele Pettazzoni, soffermandosi sulle diversità nell'elaborazione dei contenuti e del metodo da parte di Angelo Brelich e U. Bianchi.

[56] Sull'importanza di non definire la religione con presupposti aprioristici, che si connette con l'esigenza che lo studioso si dedichi alla ricerca senza premesse ideologiche sistematiche si sofferma M. V. Cerutti, *Lo studio storico (e comparativo)*, infra, 91-93.

M.V. Cerutti a lungo si sofferma sulla nozione di analogia che U. Bianchi ha chiarito e ridiscusso più volte, perché non sia ingessata una configurazione e quindi pressoché inutile la ricerca.[57] L'annotazione sull'etica evocata da G. Chiapparini[58] non è forse inevitabile condizione per l'approccio e non solo a questa disciplina?

Inoltre, il prevalere dell'attenzione sulla contemporaneità tende ad annullare l'interesse nei confronti delle diverse tradizioni religiose.[59] Consapevoli che il prima non è necessariamente la causa del dopo, l'attenzione agli "inizi" è, di conseguenza, priva di senso? Le origini, pur non essendo lo scopo ossessivo delle indagini, secondo l'espressione impiegata da Bloch,[60] non costituiscono comunque un punto di riferimento?[61] È utile forse riproporre la nota espressione di R. Pettazzoni che ogni *phainomenon* è un *genomenon*, nel tentativo di rimarcare che gli eventi storici sono segnati dal processo cui sono sottoposti e non consistono solo in un tempo momentaneo, anche se peculiare.[62] La comprensione ne è condizionata. Il limitato interesse per gli studi storico-religiosi rivolti al mondo antico è una conseguenza attualmente constatabile.

Sulla comparazione il contributo di M.V. Cerutti[63] presenta i lineamenti fondamentali: la studiosa si sofferma sulle modalità in cui ricerche idiografiche confluiscono nella comparazione che

[57] M.V. Cerutti, *Lo studio storico (e comparativo)*, infra, 93-101.

[58] *Ripensare lo gnosticismo*, infra, 152.

[59] L'auspicio posto nella conclusione dello studio da Natale Spineto (*Religioni. Studi*, 1311) esprime l'opportunità dello sviluppo della storia delle religioni anche alla luce di metodologie consolidate.

[60] Riprende queste formulazioni citando M. Bloch N. Spineto in *Religioni. Studi*, 1265.

[61] Il presente si comprende da se stesso? M.V. Cerutti sottolinea l'importanza della conoscenza della genesi dei processi religiosi, *Lo studio storico (e comparativo)*, infra, 112-114.

[62] M.V. Cerutti in *Lo studio storico (e comparativo)*, infra, 111-112, avvalora l'espressione di R. Pettazzoni, riferendone la positività tramite talune esemplificazioni e riprendendo significative considerazioni di U. Bianchi.

[63] M.V. Cerutti si sofferma su tale tematica in particolare in *Lo studio storico (e comparativo)*, infra, 130-135.

riguarda necessariamente non solo dati storici inseriti in contesti specifici ma processi storici, concomitanti e non, in funzione della comprensione di discontinuità e continuità. La tipologia storica, esito della verifica di "analogie", apre possibilità di comprensione significative. La disciplina non è orientata *in primis* ad una funzionalità specifica, ma, in un tempo in cui l'esigenza del "dialogo interreligioso" è chiaramente presente, l'opportunità, se non la prospettiva, di una conoscenza specifica,[64] è evidente.

Dare continuità ad una linea di studi seguita in modo preferenziale da U. Bianchi, in funzione della dimostrazione della fertilità del metodo è l'ottica che muove E. Sanzi nel formulare il suo contributo.[65] É auspicata l'opportunità di realizzare una serie di ricerche sulla soteriologia del cristianesimo in rapporto allo specifico contesto storico in cui il cristianesimo si affermò per completare le numerose ricerche del docente, la cui opera può essere letta alla luce di questo *fil rouge* che ne costituì il punto di riferimento degli studi e dell'esistenza. E. Sanzi si sofferma sulla fondamentale importanza della definizione di Storia delle religioni come ambito di indagine più volte messa in discussione nei convegni della IAHR in favore della designazione di Scienze delle religioni, osteggiata da U. Bianchi per evidenti motivi.

Ed è questo un argomento ulteriore che implica varie questioni. L'importanza del religioso è certificato dalla pluralità di discipline che ne trattano contenuti differenziati. L'opportunità di uno studio articolato e su più metodi non è oggetto di dubbi. E la storia? Potrebbe essere il luogo della confluenza di vari procedimenti di indagine o meglio, non è, comunque, per sua stessa

[64] G. Filoramo in *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino 2004, 111 scriveva che la comparazione in epoca moderna è stata indispensabile nel campo delle scienze umane per comprendere orizzonti culturali nuovi. La traduzione secondo categorie occidentali se ha determinato il rischio di "violenza assimilante", si pensi alle critiche decostruzionistiche, ha permesso la scoperta di differenze consentendo l'approfondirsi dell'autocoscienza.

[65] E. Sanzi, *"Forse non c'è soltanto il bisogno della fame tra i bisogni primordiali": Ugo Bianchi e la «Soteriologia dei culti orientali nell'impero romano» tra metodologia e lasciti*, infra, 201-217.

esigenza un punto di riferimento in cui la conoscenza del contesto e dei processi richiede il reperimento di elementi provenienti da ricerche specifiche in ambito sociologico, antropologico, psicologico?

La lucida e puntuale disamina di N. Spineto, che nella conclusione tematizza l'importanza del concetto, l'esistenza di rapporti nella stessa nozione, l'uso consueto della comparazione per conoscere, l'esigenza di trovare un ordine e un senso, pone la possibilità che la ricerca storica sia punto di riferimento anche se ne considera in qualche modo la debolezza del metodo.

Le divergenze su questa prospettiva sono notevoli e hanno antecedenti connessi con concezioni riproposte nel tempo. Non stupiscono le tensioni che hanno sempre accompagnato la formulazione dei metodi di ricerca della Storia delle religioni sin dalle origini e sono state sempre più accentuate per l'ampliamento dei rapporti con studiosi di ambiti religiosi diversi e di discipline la cui centralità del contenuto è analizzata tramite ottiche di indagine con presupposti specifici. Un'interessante disamina delle questioni, alla luce dei vari convegni dell'International Association of History of Religions, è riproposto in *Numen The Academic Study of religions, and the IAHR, Past Present and Prospect,* Edited by T. Jensen and A.W. Geertz[66] in cui si colgono i dati concettuali che hanno guidato la nascita e lo sviluppo di relazioni sempre più ampie e hanno dato luogo a dibattiti. Le questioni legate al nome dell'Associazione sono indicative. I termini "religioni" o "religione" segnano il riferimento alla storia o alla fenomenologia, scienze e studi sono lemmi indicativi della presenza di una molteplicità di materie inerenti al religioso la cui inclusione comporterebbe il tentativo di una configurazione unificante. Ed è questa pluralità che si vorrebbe tutelare in un insieme che difficilmente assume una prospettiva onnicomprensiva. G. Filoramo[67] considera problematico il campo dei *Religious Studies* difficilmente individuabili come una disciplina o un'a-

[66] Il volume è uscito a Leiden-Boston nel 2016.

[67] *Introduzione allo studio scientifico*, 11-30, in particolare 16-18.

rea disciplinare che si possa sottoporre al vaglio della scientificità, avendo sentore inoltre che si possano ravvisare finalità non esclusivamente legate alla ricerca. Ne ripropone quindi le divergenti prospettive sintetizzate da Donald Wiebe in studi specifici[68] e pone la questione della metodologia. A fronte di questa "impresa" globale, secondo G. Filoramo, la storia comparata non può competere, anzi è considerata un impedimento.[69] Può invece in modo significativo essere riproposta la categoria di Scienze della religione, che, considerando l'esistenza della religione *in re* e non come esito esclusivo della costruzione mentale, identifica un "campo conoscitivo di tipo cumulativo" che, tramite un'impostazione riflessiva, possa porre in comunicazione le varie discipline.[70] Lo studio inerente al passato secondo G. Filoramo,[71] è recuperato perlopiù dal punto di vista dei sondaggi sulla realtà materiale. È l'opzione più adeguata?

Più volte nei contributi è stata ribadita l'importanza della storia e della possibilità che altre discipline che si avvalgono di metodi specifici, possano essere coinvolte in una lettura in cui il religioso sia colto nei vari aspetti nei quali la cultura di un determinato contesto si esprime. La comparazione non è di ostacolo ad un'indagine a largo spettro. L'imporsi, nel processo di globalizzazione, di istanze diverse da quelle che hanno caratterizzato il mondo occidentale (si pensi ai tentativi di ridimensionamento dell'EASR che non ne deprime la valenza), o la sollecitazione a studi che si collochino anche

[68] In *Introduzione allo studio*, 16-18, si identificano studi teologici, indagini che hanno come finalità l'educazione religiosa, un ambito di "impresa" scientifica, una disciplina che ha nell'interpretazione un principio unificante.

[69] Lo studioso scrive in *Introduzione allo studio*, 19 "Quella di Storia comparata delle religioni è diventata, a parere di chi scrive, una veste troppo stretta per poter abbracciare un campo disciplinare in crescita esponenziale come quella dei *Religious Studies.* Piaccia o non piaccia, molte (se non la maggior parte delle discipline che oggi si occupano di studiare la religione) vedono nella storia più un impedimento che un aiuto e, comunque, la dimensione storica non è al centro dei loro interessi. Volendo trovare un denominatore comune per quest'area in fermento, occorrerà dunque rivolgersi altrove".

[70] *Introduzione allo studio*, 20-22.

[71] *Introduzione allo studio*, 28-29.

su una linea orizzontale possono arricchire se non si incentrano su particolari o siano, già nell'ipotesi originaria, riduttivi.

Seguendo la metodologia di Giorgio Buccellati, nell'ambito quindi di discipline archeologiche connesse a tematiche storico-religiose, J. Lynch[72] se solleva un dibattito riferendo la definizione di religione come "la codificazione dell'interazione con un assoluto che rimane ignoto empiricamente, ma è comunque empiricamente presupposto",[73] attesta nel contempo la fertilità della comparazione non solo teoricamente ma tramite un'esemplificazione. La divinazione in contesto mesopotamico e il profetismo nel mondo ebraico sono paragonati nel tentativo di cogliere elementi di connessione e di differenziazione. Lo studioso nel contributo considera che il confronto non possa avere come riferimenti solo parole ma richieda approfondimenti su concetti e intere strutture di pensiero delle diverse culture, prospettando inoltre ricerche per potere applicare la *network analysis* alla rete di connessioni tra nodi di dati, in modo da raggiungere esiti constatabili in qualche modo più oggettivamente.

E l'importanza della comparazione nella storia è il fulcro del contributo di G. Maspero[74] che ha una genesi epistemologica differenziata rispetto a quella storico-religiosa inerente alla disciplina oggetto di riflessioni. Significativa è la convalida, alla luce di esemplificazioni provenienti da studi connessi all'antropologia e alla filologia, e segnatamente da analisi di R. Girard e di E. Auerbach, dell'acquisizione di conoscenze generate da un confronto fra Scrittura e religioni non cristiane. La lettura dei Padri poi, nei quali è verificabile, secondo rilevazioni assodate dai saggi di C. Gnilka il metodo della *chrêsis,*[75] è indicativa di contenuti in cui similarità e diversità rispetto a testi di autori pagani, riscontrabili in approcci comparativi, comportino quella distinzione fra dimensione

[72] *Un metodo per paragonare religioni. Il confronto fra politeismo mesopotamico e monoteismo biblico in un recente lavoro di G. Buccellati*, infra, 221-239.

[73] *Un metodo per paragonare*, infra, 223.

[74] Cfr. *Religioni e relazione: epistemologia e studio della storia*, infra, 259-294.

[75] Si veda la recente pubblicazione *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, tr.it., Brescia 2020.

semantica e dimensione sintattica su cui si sofferma lo studioso, formalizzandone la teorizzazione. Non si tratta di proporre, a questo punto, interpretazioni teologiche nel contesto della ricerca storica che teme in tale apporto la perdita della propria oggettività, ma di rendere evidente come l'estensione sintattica permetta non solo la lettura verticale, ma anche quella orizzontale, relativa ai diversi contesti insita nell'ermeneutica stessa. Il tempo in questo modo viene, di conseguenza, valorizzato nelle sue dimensioni.

Considerando la patristica come un contesto in cui la storia delle religioni, secondo vari indirizzi, è rilevante, particolare interesse assume il contributo di J. Leal[76] che ha formulato alcune linee basilari sull'elaborazione delle fonti patristiche che nell'attuale contesto sembra abbiano perso importanza e non essere più significative.[77] Il metodo storico-critico è fondamentale ma, perché non comporti la delineazione di un insieme di elementi frammentari, occorre che intervenga l'interpretazione che riconosca *in primis* la presenza del soprannaturale. Lo studioso, secondo le indicazioni che guidano sempre ogni ricerca, nel cogliere i significati espressi dalla fonte non può fondarsi su precomprensioni, deve conoscere in modo approfondito l'autore, il suo linguaggio inserito nel contesto storico, l'uso dei termini in relazione fra loro, rintracciando parallelismi e derivazioni, simpatizzando, scrive J. Leal, con la sua proposta.

[76] *Epistemologia patristica e metodo interpretativo*, infra, 241-257.

[77] M. Arostegi Esnaola in *I Padri come risposta* (Antwort) *alla Parola* (Wort), in *Storia e mistero Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou,* a cura di G. Maspero, J. Lynch, Roma 2016, 41-68, in particolare 42-48, pone la questione della irrilevanza attuale della patrologia e riporta il pensiero di Ratzinger.

Introduzione alla serie

Giulio Maspero
Pontificia Università della Santa Croce

L'introduzione al volume di Angela Maria Mazzanti ha presentato con ampiezza e profondità la questione oggetto degli studi qui proposti. Mi permetto solamente una breve aggiunta per esplicitare le ragioni che hanno spinto a pubblicare nella presente serie dedicata alle ricerche di ontologia relazionale (ROR) una collezione di saggi in onore di Ugo Bianchi nel centenario della sua nascita. Chi scrive gli è particolarmente grato per i suoi studi nell'ambito dell'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa, insieme all'approfondimento dalla prospettiva storico-religiosa dell'*enkrateia.*[1] Ma la ragione di questa presenza nella serie non si limita a tali contributi preziosi in un'area di ricerca particolarmente rilevante per chi cerca di ricostruire la novità metafisica ed antropologica introdotta dai Padri della Chiesa. Più in profondità, la constatazione che è emersa nelle ricerche del ROR è che per cogliere appieno la portata di tale lavoro patristico è necessario esplorare anche la dimensione epistemologica.

Infatti la modernità, nell'atto di negare la metafisica o alcune sue versioni tradizionali, di fatto ha spostato la questione proprio all'ambito del metodo, i cui presupposti reintroducono a

[1] Cfr. U. Bianchi, *Religions in antiquity* I: Christiana, Milano 2014, insieme a U. Bianchi - H. Crouzel (a cura di), *Arché e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa.* Atti del colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979, Milano 1981 e U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'*enkrateia*: motivazioni ontologiche e protologiche.* Atti del colloquio internazionale Milano, 20-23 aprile 1982, Roma 1985.

livello implicito un riferimento metafisico ed antropologico. Ciò è tanto più evidente quando si tratta di ricerche storiche, poiché il fenomeno storico stesso sottende un riferimento ontologico-relazionale. Come il corpo è materia impregnata di relazioni che non possono essere considerate meramente accidentali per l'identità e la realtà del corpo stesso, così la storia è tempo impregnato di relazioni. La forza del metodo storico-comparativo di Ugo Bianchi può essere identificata, dalla prospettiva delle ricerche connesse al ROR, proprio in una epistemologia "laicale" che riesce a far emergere le relazioni stesse dall'interno del fenomeno studiato, senza proiettare su di esso preconcetti teologici o ideologici. In tal senso, l'elemento sintattico è assunto nel metodo stesso, sbarrando la strada ad ogni possibilità di riduzionismo semantico.

Così, quando Angela Maria Mazzanti ricorda la convinzione di Petazzoni che ogni *phainomenon* è un *genomenon*,[2] mostra proprio l'emergere della dimensione relazionale nello studio fenomenologico. Il *genomenon*, infatti, implica una trama di rapporti che non possono essere ignorati, in quanto costituiscono il fondamento della stessa storicità dell'oggetto di indagine e, contemporaneamente e per la stessa ragione, costituiscono il fondamento di un'epistemologia comparativa, ma non comparatistica, come quella di Ugo Bianchi. Secondo lui, infatti, le relazioni che si possono e debbono rinvenire mediante il confronto tra i diversi momenti e le diverse dimensioni fenomenologiche del religioso rinviano a degli universali storici che sono nello stesso tempo concreti perché aperti alla realtà, letteralmente "costantemente trasparenti al reale e a lui relativi".[3]

Da questa prospettiva il metodo storico-comparativo di Ugo Bianchi merita di essere conosciuto e pensato con attenzione come preziosa eredità che ci può guidare nel passaggio delicato tra modernità e post-modernità. Infatti, di fronte ad un'impostazione metodologica comune a varie discipline che nega le rela-

[2] Cfr. p. 25.

[3] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma 1991, 32.

zioni, dissezionando il proprio oggetto, fino all'estremo di rendere assolutamente impossibile coglierne il contenuto relazionale, la ricerca contemporanea esplora nuove vie che, senza un ritorno al pre-moderno, permettano però il dialogo tra le diverse discipline e la possibilità stessa di accostarsi scientificamente all'ambito storico. Infatti, un certo irrigidimento epistemologico ispirato ad una concezione positivista e, in ultima analisi, fondata su un'opzione metafisica monadica, ha portato alla crisi sia dell'impresa universitaria, sia della ricerca di ogni ambito che riguardi il passato e non possa essere tradotto immediatamente in senso funzionalistico. Così la giustificazione stessa di una ricerca non è più fondata nella profondità relazionale del reale studiato, ma solo nella *praxis*, cioè nelle possibilità pratiche che essa offre per un progresso meramente materiale.

Ciò interpella seriamente coloro che si dedicano alle "discipline dello spirito", quindi all'area umanista, la quale può essere pensata come custode e sentinella della possibilità stessa di integrare le conoscenze del reale ottenute dalle diverse prospettive in una concezione unitaria, sempre aperta e mai chiusa. La crisi attuale dell'impresa universitaria e degli studi storici può essere letta come segnale di avvertimento di un rischio di barbarie imminente, causata dall'inversione tra i fini e i mezzi: Είναι οι βάρβαροι να φθάσουν σήμερα... come ha scritto Costanino Kavafis.[4] In modo meno poetico si potrebbe dire che tali discipline sono un po' come i cardellini e i canarini che i minatori si portavano sottoterra i quali, per la loro fragilità, morivano subito in caso di esalazioni di metano e di monossido di carbone, permettendo agli uomini di raggiungere la superficie prima che fosse troppo tardi.

La tendenza postmoderna a negare le differenze, per paura dei conflitti che esse possono suscitare, come la dialettica moderna ha tragicamente mostrato, rischia di ritorcersi contro l'intento stesso che la anima, perché mediante tale negazione le

[4] Si veda il testo con la traduzione della magnifica poesia intitolata "Aspettando i barbari" in E. Montale, *Quaderni di traduzione*, Milano 1975, 152.

differenze non fanno altro che moltiplicarsi e, in assenza di un pensiero relazionale che le sappia trattare, rischiano di generare un conflitto ancora più profondo e totale. Infatti, in tale scontro mancherebbero perfino concetti e parole per prendere coscienza di esso e affrontarlo. In questo processo il mondo universitario, come la storia stessa insegna, anticipa i tempi, prefigurando quello che successivamente può accadere a tutta la società.

Perciò la presente serie è stata inaugurata da un volume mirato allo sviluppo del paradigma relazionale come *framework* epistemologico che permetta un autentico e proficuo dialogo inter- e trans-disciplinare.[5] In tale approccio l'elemento fondamentale, che permette di non ridurre il tentativo ad una mera dichiarazione di intenti, è l'approfondimento dello statuto ontologico della relazione. Da tale prospettiva il metodo storico-comparativo può essere letto alla luce dell'etimologia del termine "parola" dal tardo latino *parabŏla*, a sua volta derivato dal greco παραβολή. Questo ha origine nel verbo παραβάλλειν, nell'accezione di accostare, mettere in parallelo e, quindi, confrontare. In tal senso, un'epistemologia della comparazione è fondamento stesso della possibilità di parlare e, quindi, di dialogare e comunicare.

[5] Donati - A. Malo - G. Maspero (a cura di), *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, ROR Studies Series 1, Roma 2016.

PRIMA PARTE

IL METODO STORICO-COMPARATIVO

Ugo Bianchi: un essenziale profilo

Lorenzo Bianchi
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ
καλὸν κατέχετε (*1Ts* 5,21)

Questo mio breve intervento non intende naturalmente entrare nel dibattito sul metodo storico-comparativo applicato alla Storia delle Religioni, del quale mio padre Ugo Bianchi fu convinto e tenace assertore. Su questo argomento, infatti, lascio direttamente a lui la parola con la pubblicazione, in fondo a queste mie poche righe, di un suo sintetico ma molto chiaro testo rinvenuto tra le carte del suo archivio e che non mi risulta sia mai stato pubblicato. Al testo, probabilmente un appunto per qualche conferenza o seminario o lezione che illustra con precisione concetti che possono essere rinvenuti in molte sue trattazioni metodologiche, manca la data, ma la sua collocazione nella sequenza delle carte (originariamente da lui ordinate) fa presumere che debba risalire all'anno 1971, non escludendo però una data del decennio precedente.

Se posso riprendere un elemento esplicitato nel testo proposto, vorrei sottolineare un concetto che è stato parte importante dell'eredità metodologica che mi accorgo di aver ricevuto da lui: l'attenzione al dato storico. Anzi, per dirla più esplicitamente, il considerare la realtà dei fatti e delle cose avendo rispetto per essi, senza la sovrapposizione di interpretazioni ideologiche o tentativi di astratte classificazioni, condizione sempre indispensabile per la comprensione autentica dell'oggetto di studio.

Aggiungo una seconda considerazione, che deriva certo dall'esperienza diretta ma che si rafforza sempre più via via che vado scoprendo nelle carte dell'archivio periodi e atti della sua vita che prima mi erano meno presenti. E la considerazione è questa: l'atteggiamento che ho sopra descritto per l'oggetto di studio ha corrisposto sempre, in lui, a un parallelo atteggiamento aperto e positivo nei confronti di tutti coloro con cui è stato in relazione, fossero colleghi o studenti o anche persone semplicemente incontrate per i più svariati motivi. Un atteggiamento di rispetto e di ascolto che gli ha consentito di dar valore a ciascuno e a ogni cosa.

Questa considerazione è andata in me maturando, come appena detto, negli ultimi anni, meglio definita da quanto va emergendo dal lavoro di inventariazione del suo archivio. Un archivio che posso senz'altro definire "scientifico", in quanto specchio, in ogni sua parte, della ricerca che mio padre condusse per tutto il corso della sua vita, e dell'insegnamento universitario.

Tuttavia, come cercherò di dire, questa sua attività (che fatico a definire "accademica" nel senso quasi di "istituzionale" che oggi il termine spesso riveste) non è stata solamente una parte, sia pure importante e pubblica, della sua vita, ma qualcosa di intimamente connesso alla sua persona, al suo essere uomo.

Intendo dire che il suo interesse scientifico non è stato affatto un interesse di pura ricerca, per così dire, astratta, ma la conseguenza, l'esplicitazione e il tentativo di risposta alle domande e agli interessi che lo avevano preso fin dagli anni della prima giovinezza. Pochi sanno che, terminati gli esami del corso universitario, vi aggiunse in più quello di Storia delle Religioni proprio per laurearsi con Raffaele Pettazzoni. La sua è stata, senza dubbio, una ricerca che lo ha accompagnato per tutta l'esistenza, e accompagnandola l'ha determinata. Non un interesse accademico, dunque, non un interesse erudito, ma qualcosa di essenziale, che interessava, fin nella profondità di ogni atto, la propria persona.

Per meglio esplicitare: l'atteggiamento applicato a livello di studio alla storia delle religioni appare essere qualcosa di più che una semplice metodologia di ricerca: è invece, per così dire, la modalità che ha avuto mio padre nell'andare incontro alla realtà in tutti i suoi aspetti. Ed è significativo che il filo conduttore di tutta la sua ricerca siano state le tematiche del male, del destino e della salvezza, cioè la comprensione della natura dell'uomo e il fine ultimo della sua esistenza.

In questa prospettiva, non è possibile scindere, in Ugo Bianchi, lo studioso dall'uomo nella sua interezza. Voglio dire che tutta la sua ricerca è stata determinata da una domanda ineludibile che lo ha riguardato personalmente e direttamente.

Ma devo aggiungere una cosa essenziale. Mio padre era cristiano, e la sua fede cattolica era profonda.

È proprio in forza di questa fede profonda, e del profondo rispetto che per essa ha avuto, che è stato capace – io sono certo – di considerare con lo stesso profondo rispetto ogni autentica espressione religiosa come vera espressione della natura umana e non come sovrastruttura; e che tali espressioni religiose sia stato capace di comprendere e mettere in relazione tra loro e con quello che pensava e credeva.

Mi chiedo: il percorso e l'insegnamento di mio padre può essere valido per tutto e per tutti? Intanto posso notare questo: la sua opera e la sua attività – e si vede anche nelle carte d'archivio – hanno messo in contatto tante persone altrimenti distanti tra di loro; tanti sono stati gli allievi che ha lasciato, e tantissimi i colleghi, spesso di idee contrastanti, con i quali ha avuto forti legami di amicizia.

Termino queste poche righe con qualche considerazione informativa sull'archivio, tuttora in corso di inventariazione.[1]

[1] Per quanto riguarda la biblioteca scientifica di Ugo Bianchi, questa è stata donata dagli eredi, per la sua massima parte (circa 2500 volumi), alla Pontificia Università Urbaniana nell'anno 2019, in particolare per quel che riguarda i testi di carattere storico-religioso, storico, filosofico e antropologico. Di tutto il *corpus* della biblioteca, prima della donazione, è stata fatta una prima catalogazione mantenendone la divisione e la disposizione originarie assegnate

Esso consta di più di 300 faldoni, che abbracciano un periodo di attività che va dal 1942 circa fino al 1995, data della morte. Una divisione per argomenti era già stata assegnata da mio padre, con una riorganizzazione retrospettiva delle carte; tuttavia, questa riorganizzazione (a cui partecipai anch'io in più riprese negli ultimi anni della sua vita) è rimasta incompleta per molta documentazione relativa in particolare al periodo fra il 1984 e il 1995. Il lavoro di riorganizzazione, che si va rivelando abbastanza complesso nonostante la già presente generale suddivisione sia cronologica sia per argomenti, prevederà una nuova disposizione di tutte le carte, più logicamente organizzate, mantenendo tuttavia il dato della collocazione originaria all'interno del materiale così come pervenuto.

In termini generali le sezioni principali dell'archivio riguarderanno:

1 – tutta l'attività di studio, ricerca e insegnamento prima dell'insediamento sulla cattedra universitaria nel 1960;

2 – l'attività di insegnamento universitario ed i vari corsi tenuti anno per anno (compresi tutti gli atti relativi, anche quelli amministrativi);

3 – le attività riguardanti i rapporti con l'associazionismo cattolico (in particolare la FUCI nel periodo bellico e post-bellico) e con varie istituzioni ecclesiali (tra le quali il Segretariato per i non cristiani);

4 – i numerosi convegni, colloqui, simposi, seminari e incontri organizzati, con tutte le carte relative, dai testi originali degli interventi alle correzioni e ai suggerimenti in bozze, alla corrispondenza con i partecipanti e, talvolta, alle registrazioni su nastro degli interventi, comprese le discussioni, pubblicate o meno;

da Ugo Bianchi stesso; catalogazione che è tuttora in corso di revisione e completamento, in vista di una sua pubblicazione, e che diventerà essa stessa testimone, insieme alla documentazione d'archivio, degli interessi e dell'attività scientifica di Ugo Bianchi. Al momento, inoltre, è in corso di avvio la specifica catalogazione dei volumi donati, con l'indicazione della provenienza, all'interno del catalogo generale della Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana, a cura di questa istituzione.

5 – i convegni non da lui organizzati, ma ai quali ha partecipato;

6 – estratti di pubblicazioni e interventi altrui ordinati per tematiche di studio;

7 – appunti propri e suggestioni (spesso non pubblicati) anch'essi divisi per tematiche di studio;

8 – documentazione relativa alle società, associazioni e accademie, italiane e straniere, di cui è stato componente (con notevole documentazione in particolare per la Società Italiana di Storia delle Religioni);

9 – documentazione amministrativa e varia relativa a concorsi universitari;

10 – documentazione varia (inclusi numerosi interventi, alcuni inediti) sulla politica universitaria (e, fino a un certo periodo, scolastica);

11 – lavori di allievi ricevuti, revisionati e corretti, nonché la corrispondenza relativa;

12 – prime redazioni con appunti e correzioni di numerosi lavori propri;

13 – corrispondenza varia, oltre a quella inserita nelle sezioni precedenti;

14 – singoli articoli di giornali su vari argomenti che avevano attratto il suo interesse.

Questa divisione in sezioni, anche se ben definibile per alcuni argomenti, tuttavia non riesce a dare compiutamente conto della complessità e trasversalità della documentazione; dunque sarà fondamentale una analitica indicizzazione per nomi, luoghi e argomenti che consentano più agevoli ricerche su tutto il materiale conservato.

A proposito di terminologia, tipologia e storia

Ugo Bianchi

Gli eccessi di certo comparatismo e di certa fenomenologia religiosa ci hanno abituati a guardare con sospetto a tutto ciò che, nello studio delle religioni, sa di astrazione, di accostamento superficiale, di "etichetta". Si tratta di un atteggiamento che non cessa di portare i suoi benèfici frutti, atti a disintossicare la storia e la scienza delle religioni da quei veleni che l'hanno resa invisa o sospetta a molti, nei più diversi campi e ambienti scientifici e culturali. Uno dei tanti indizi di questa circospezione nell'uso di termini e nell'espressione di concetti altra volta di uso comune e indiscriminato è il frequente uso delle virgolette nel moderno fraseggiare storico-religioso. Un uso, sia detto tra parentesi che non dovrebbe diventare un abuso: e lo diventerebbe allorché ci si contentasse di fermarsi su questi termini, con un procedere provvisorio vagamente allusivo non accompagnato da uno sforzo positivo di chiarimento e di determinazione.

Un'indiscutibile acquisizione nel campo degli studi storico-religiosi è costituita dal riconoscimento della insufficienza di un metodo comparatistico che si fermi ai singoli elementi di credenza e di culto prescindendo da un'ambientazione generale, storica dei medesimi. Ancor più: dalla insufficienza di un metodo che prescinda dal quadro generale formato dal mondo religioso, dai mondi religiosi in oggetto. Il concetto di mondo religioso integrato è una conquista per una storia delle religioni che abbia sorpassato insieme l'esperienza del comparatismo generale e indiscriminato e insieme le barriere artificiali e inconsapevoli di un filologismo che negasse a priori la problematica storica

di carattere più ampio. Intendiamo per mondo religioso quel complesso integrato delle credenze e delle pratiche cultuali di un ambiente storicamente determinato, per così dire setacciato attraverso una completa analisi dei fatti e una equilibrata complessiva valutazione sintetica di essi. Solo su questa base sembra possibile percepire la religione, una religione, come organismo vivente, come oggetto e soggetto di storia, nonché come oggetto di comparazione.

Avremo dunque che una storia comparata delle religioni che tenga conto delle esigenze di un comparatismo non soltanto e non principalmente fondato sopra i singoli elementi di credenza e di culto, ma anche sopra i mondi religiosi, storicamente integrati, pone l'esigenza di una nuova tipologia: una tipologia delle religioni. Non più una tipologia di elementi singoli e staccati, la cui comparazione superficiale porta più facilmente a superficialità e fraintendimenti storici, ma una tipologia che concerna delle totalità, appunto: dei mondi religiosi storicamente integrati. Dunque, una tipologia storica.

Il metodo storico-comparativo alla prova: un confronto con la "Scienza cognitiva della religione"

Giulia Sfameni Gasparro
Università di Messina

Gli interrogativi posti da questo Incontro di studio[1] sono di tale ampiezza e densità che è difficile, se non impossibile, presumere di dare ad essi una risposta, se non solo parziale e incoativa.

Pertanto, assumendo una formula antica, che il comune Maestro amava spesso ricordare, *repetita iuvant*, cercherò di avanzare qualche osservazione in merito ai problemi enunciati, riprendendo in parte alcune argomentazioni che, in diverse occasioni, mi è sembrato opportuno proporre per caratterizzare quello che – a mio avviso – è definibile come il più legittimo «approccio epistemologico negli studi storico-religiosi». In funzione di tale obiettivo, cercherò di illustrare alcuni aspetti della moderna «scienza cognitiva della religione (Cognitive Science of Religion / CSR)» che attualmente rappresenta una sorta di "sfida" alla metodologia storica quale fonda lo statuto epistemologico della disciplina che si denomina "Storia delle religioni".

[1] La formulazione del tema in discussione, proposta dagli organizzatori dell'Incontro, è infatti la seguente:
a) Quale è l'approccio epistemologico negli studi storico-religiosi?
b) Che valenze ha il metodo storico-comparativo rispetto allo storicismo, alle nuove metodologie (si considerino gli apporti delle "neuroscienze") e agli orientamenti della ricerca "antropologica"?
c) Il punto di vista storico ha un rilievo determinante per la comprensione del "religioso"?

1. Un'introduzione al problema.

Ancora una volta,[2] dunque, proporrò un enunciato di Jeppe Sinding Jensen, espresso nel corso del dibattito svoltosi in occasione del XVIII Congresso della IAHR a Durban (5-12 agosto, 2000), nelle sessioni dedicate al tema: «Comparativism then and now: stocktaking and critical issues in the formation of cross-cultural knowledge»: «It is obvious that whichever way one imagine religion and the study of it, it will not be possible to do so without the activity of comparison, without the evaluations of resemblances and differences, without generalization and 'even' without universals».[3]

Dopo una fase degli studi storico-religiosi caratterizzata da più o meno radicali atteggiamenti critici se non apertamente "de-costruzionisti" nei confronti di un comparatismo giudicato incapace di cogliere le diverse identità storiche dei fatti religiosi, in quanto troppo incline alla generalizzazione, questo dibattito ha contribuito a riproporre su corrette basi metodologiche quello che, fin dalle origini della disciplina nella sua dimensione scientifica e già dai primi tentativi di interpretazione dei fenomeni religiosi presenti nella riflessione storica e filosofica dei Greci,[4] è stato utilizzato come necessario strumento di indagine, ossia il confronto tra le diverse tradizioni culturali in cui quei fenomeni risultano a vario titolo presenti. La comparazione storica rimane pertanto una componente ineliminabile della ricerca[5] e, di fatto,

[2] Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Advantage and Risks of Typology of Religions: the Case of «Monotheism»* «Historia Religionum» 1 (2009) 51-68 (in particolare 51-55).

[3] J.S. Jensen, *Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion* «Numen» 48 (2001) 238-266 (in particolare 248-250).

[4] Cfr. Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'Histoire des religions*, Paris 2004.

[5] Per una sintetica panoramica degli studi più recenti sul metodo comparativo, oltre R.A. Segal, *In Defence of the Comparative Method* «Numen» 48 (2001) 339-373, segnalo soltanto F. Boespflug - F. Dunand (eds.), *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*, Paris 1997; Ph. Borgeaud, *Una disciplina da costruire: la storia*

non è irrilevante che il recente volume di studi in onore del Presidente della IAHR, Tim Jensen, sia stato concepito dai curatori come una rassegna critica delle «visioni contemporanee sulla Religione comparata», in un quadro scientifico peraltro fortemente condizionato dalla nuova metodologia della Scienza cognitiva della religione (CSR).[6] Ne risulta confermata l'inevitabile

(comparata) delle religioni antiche «Storiografia,» 6 (2002) 3-12; Idem, *L'histoire (comparée) des Religions: une discipline au futur*, in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe, Proceedings of the International Seminar Messina, 30-31 March 2001*, Cosenza 2002 («Hierà. Collana di studi storico-religiosi», 6), 67-77; J. Carter, *Comparison in the History of Religions: Reflections and Critiques*, «Method and Theory in the Study of Religion» 16 (2004) 3-11; L.H. Martin, «Desenchanting» the Comparative Study of Religion, «Method and Theory in the Study of Religion» 16 (2004) 36-44; W. Paden, *Comparative Religion*, in R. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London-New York 2005, 208–225; M. Burger - C. Calame (eds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milan 2006; M. Stausberg, *Comparison*, in M. Stausberg-St. Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Reasearch Methods in the Study of Religion*, London-New York 2011, 21-39; O. Freiberger, *Elements of Comparative Methodology in the Study of Religion,* «Religions» 9,38 (2018) 1-14. Utili le monografie di H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997 (trad.it. *La scoperta della Storia delle religioni. Scienza delle religioni e modernità*, Brescia 2002), e di G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino 2004. Tra gli ultimi interventi si veda ancora la raccolta di saggi edita da C. Calame - B. Lincoln (eds.), *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège 2012, con l'utile discussione critica di A. Testa in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 80/1 (2014) 426-434 e R. Gagné - S. Goldhill - G.E.R. Lloyd (eds.), *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Leiden-Boston 2019. Dopo questa rapida e necessariamente selettiva rassegna è d'obbligo, anche se sgradevole, sottolineare il silenzio pressoché totale sugli studi di autori italiani di impostazione storico-comparativa. Salvo qualche sporadica menzione di R. Pettazzoni, il nome di U. Bianchi è di regola ignorato. Sembra vigere la regola *italicus est non legitur* sebbene sia superfluo ricordare che larga parte degli interventi di U. Bianchi sul tema sono stati formulati nel privilegiato idioma inglese.

[6] P. Antes, A.W. Geertz - M. Rothstein (eds.), *Contemporary Views on Comparative Religion in Celebration of Tim Jensen's 65th Birthday*, Sheffield- Bristol 2016.

istanza comparativa della ricerca sui fenomeni complessi che si continuano a denominare religiosi -nonostante tutti i problemi attinenti alla definizione della nozione stessa di "religione".[7]

Se dunque – con J.S. Jensen[8] – si riconosce che nessuna conoscenza del reale è possibile senza la comparazione dei fenomeni e la loro classificazione che inevitabilmente implica la formulazione di categorie generali, la connotazione fondamentale e irriducibile di questo processo cognitivo rimane tuttavia quella di un'adeguata valutazione delle "somiglianze e delle differenze", ovvero, con una terminologia valorizzata efficacemente da U. Bianchi,[9] delle "analogie" tra i fenomeni. Di fatto, se ogni

[7] In proposito rimando alla successiva breve discussione del contributo di A.W. Geertz a quel volume (ved. oltre).

[8] Jensen, *Universals*, 249-250.

[9] Tra i numerosi interventi sul tema dello studioso, mi limito a segnalare la monografia del 1970 (*La storia delle religioni*, in G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni* fondata da Pietro Tacchi Venturi, Torino, 1970, vol. 1, 1-168) edita in traduzione inglese (*The History of Religions*, Leiden 1975), e la relazione alla Conferenza della IAHR a Turku del 1979 (*The History of Religions and the «Religio-anthropological Approach»*, in L. Honko, ed., *Science of Religion. Studies in Methodology, Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, August 27-31, 1973*, (Religion and Reason 13), The Hague-Paris-New York 1979, 299-321). Ampia esemplificazione di questi postulati metodologici nei *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, Roma 1979 («Nuovi Saggi», 75). Per una discussione più ampia della posizione metodologica di U. Bianchi, costantemente ancorata a specifici oggetti storici, mi permetto di rimandare ad alcuni miei interventi: G. Sfameni Gasparro, *An introduction: Ugo Bianchi and the History of Religions. Some preliminary remarks on a method of religious-historical research*, in Eadem (ed.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe*, 19-30; *Ugo Bianchi e il mondo cristiano, gnostico e manicheo: scelta di temi e impianto metodologico della ricerca storico-religiosa*, in G. Casadio (a cura di), *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle Religioni*, Roma 2002, 233-257; *Ugo Bianchi e "Studi e Materiali di Storia delle Religioni"*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni » 72, n.s. 30,1 (2006) 73-84; *Temi e problemi del cristianesimo antico in prospettiva storico- religiosa: Ugo Bianchi e il metodo comparativo,* Giornata di studio: Omaggio a U. Bianchi e J.P. Culianu. Una stagione "milanese" di Storia delle religioni, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, «Annali di Scienze Religiose» 6 (2013) 19-43; *Lo gnosticismo nel-*

formulazione di categorie classificatorie presuppone una parte più o meno ampia di convenzione e senza dubbio risulta culturalmente condizionata dalla concreta situazione storica dello studioso che la propone e di quanti la recepiscono, si impone un necessario limite a tale convenzionalità affinchè le categorie in questione possano avere una sufficiente specificità in relazione ai fatti storici che si intendono classificare. Tale limite è posto dal corretto uso della comparazione medesima, in quanto radicata sul terreno storico della ricerca idiografica dei singoli contesti culturali e attenta a valutare la trama delicata delle differenze e delle qualificate analogie tra i fenomeni, ossia di quegli elementi che, mai perfettamente identici ma anche non disparati, li rendono comparabili e situabili in categorie classificatorie omogenee al loro interno, sì da permettere un'adeguata valorizzazione degli aspetti comuni dei fatti religiosi riconducibili ad esse. In realtà, molto spesso la comparazione storica, piuttosto che "contenuti" comuni, difficilmente presenti in contesti storici e culturali differenti, individua modalità analoghe di organizzazione di quella trama complessa di relazioni tra l'individuo e una comunità umana da una parte e dall'altra il livello delle potenze (non-umane e sovra-umane) in cui si identifica lo specifico dell'orizzonte religioso.[10]

la prospettiva di Ugo Bianchi: tra storia e tipologia. Una proposta interpretativa alla luce dell'attuale stato della ricerca, «Annali di Scienze Religiose» 9 (2016) 33-84; *A Method Without Explanatory Theory: Ugo's Bianchi Historico-Comparative Methodology after Thirty Years*, in P. Antes - A.W. Geertz - M. Rothstein (eds.), *Contemporary Views,* 73-86; *Ugo Bianchi e la storia delle religioni: l'eredità di un Maestro*, in M. Geraci - A. Ndreca (a cura di), *Insigni Maestri. Tra storia, etnologia e religione*, Atti della Giornata di studio in onore di Bernardo Bernardi, Ugo Bianchi, Teobaldo Filesi, Vinigi L. Grottanelli, Italo Signorini, Città del Vaticano 19 aprile 2018, Città del Vaticano 2020, 31-58.

[10] La "definizione" della nozione di "religione" è oggetto di un dibattito antico e ancora aperto. Mi limito a ricordare i risultati del XVI Congresso internazionale della IAHR svoltosi a Roma nel 1990, i cui Atti, pubblicati a cura di U. Bianchi che ne ha organizzato i lavori (U. Bianchi, ed., *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, Roma 1994), tuttavia risultano scarsamente citati nella storiografia contem-

Si tratta – come è evidente – di una definizione di tale "orizzonte" ampia e di un uso a carattere "operativo" e non postulatorio del termine "religione", di chiara matrice latino/cristiana, in quanto applicabile a fenomeni storici diversi nel tempo e nello spazio ma pure comparabili in base a quelle ampie "analogie" sopra evocate. Inoltre, nell'usare i termini "specificità" e "specifico" in relazione al complesso di fenomeni definibili come "religiosi" non intendo adottare il modello, oggetto di critiche più o meno radicali in larga parte della contemporanea ricerca storico-religiosa, di una qualità *sui generis* di tali fenomeni che li renderebbe "incomparabili" rispetto ad altri aspetti della cultura umana o peggio li definirebbe previamente come carichi di valori e significati obiettivamente dati e trascendenti questa cultura. In altri termini, non ritengo accettabile nel corso della ricerca storica ogni definizione previa del "sacro" come referente distinto e distinguibile dalle concrete e innumerevoli espressioni – tutte culturalmente condizionate – di quella che ho definito come «trama complessa di relazioni tra l'individuo e una comunità umana e il livello delle potenze (non-umane e sovra-umane)», con la sua duplice e complementare dimensione di concezioni (a qualsiasi titolo elaborate), di prassi rituale e di istituzioni sociali. In pari tempo, mentre è proprio l'esercizio dell'indagine storica, nella

poranea, che pure -con ampio rilievo proprio nell'ambito delle scienze cognitive- continua a discutere sul tema. Apprezzamento dei risultati del Congresso sono espressi da Ph. Borgeaud (recensione degli Atti in «Revue de l'Histoire des Religions» 213,2, 1996, 213-215). Osservazioni critiche in R.T. McCutcheon, *The Category "Religion" in Recent Publications: a Critical Survey*, «Numen» 22 (1995) 284-309, in particolare 295-306.

Opportune argomentazioni sulla legittimità storica dell'uso -in prospettiva comparativa- del termine e della nozione di "religione" in G. Casadio, *Historicizing and Translating Religion*, in M. Stausberg, St. Engler (eds.), *The Oxford Handbook of The Study of Religion*, Oxford 2016, 33-50. Una perspicua enunciazione delle *Conceptions of Religion in the Cognitive Science of Religion* è offerta da A.W. Geertz nel suo contributo al volume in onore di Tim Jensen (*Contemporary Views*, 127-139). Si veda anche la panoramica generale proposta nel contributo di M. Stausberg, M.Q. Gardiner, *Religion. Definition*, in M. Stausberg-St. Engler (eds.), *The Oxford Handbook of The Study of Religions*, 9-32.

sua peculiare fondazione idiografica e insieme comparativa, ad aver mostrato e a continuare a mostrare la presenza – nelle più diverse culture umane – di siffatta «trama di relazioni», non ritengo che tale indagine possegga gli strumenti epistemologici per affermare o negare l'esistenza obiettiva di tale «referente». Pertanto, ogni teoria interpretativa che muova dall'affermazione del «sacro» come un aldilà dato ovvero dalla sua negazione, spesso "spiegando" i fatti religiosi in relazione a parametri sociologici, psicologici o – come nella moderna "cognitive religion" – biologici, travalica immediatamente i confini di una sana ricerca storica per passare sul terreno – legittimo *iuxta propria principia* – del discorso filosofico o teologico. In entrambi i casi, e con le modalità e gli esiti più diversi, si perviene a forme di «riduzionismo», sia pure di segno opposto, di quella che sotto il profilo storico-culturale è una sfera di esperienza e di attività umana che, pur nella varietà delle sue modalità di espressione e di organizzazione, proprio attraverso l'indagine storica si conferma dotata di una sua omogeneità e specificità *sui generis*, nel senso di una propria "identità" che non significa separatezza ma al contrario implica più o meno profonde connessioni e interferenze con tutte le altre componenti di un orizzonte culturale.

In definitiva, senza poter entrare ora nel merito di una questione, peraltro essenziale e fondativa, della nostra disciplina, ossia quella della "definizione" della nozione stessa di religione, ritengo legittimo affermare che questa disciplina può conseguire lo statuto epistemologico di scienza solo se riesca a elaborare una corretta teoria interpretativa dei fenomeni che studia, *iuxta propria principia*, senza demandare questo compito al filosofo o al teologo ovvero al sociologo, all'antropologo, allo psicologo o allo studioso dei processi cognitivi, tutti naturalmente legittimati da parte loro e nel proprio ambito scientifico a formulare teorie più o meno fondate e accettabili.

2. La Scienza cognitiva della religione (CSR) e lo studio storico dei fenomeni religiosi: conflitto o composizione?[11]

In un intervento del 1992 sulla rivista *Numen*, Pascal Boyer – uno dei maggiori rappresentanti del nuovo indirizzo metodologico – segnalava che «contrariamente ad altri ambiti dello studio antropologico, teorie relative a credenza e attività religiosa non sono state molto influenzate dal notevole sviluppo della scienza cognitiva», pur notando l'esistenza di alcune eccezioni, fra cui il volume di E.T. Lawson e R. McCauley del 1990.[12] Pertanto il suo intervento intendeva essere una presentazione di alcuni «elementi di un possibile approccio cognitivo alle rappresentazioni religiose», quale egli stesso afferma di volere configurare in forma più sistematica in un volume in preparazione, edito poi nel 1994.[13] Da allora lo sviluppo della nuova disciplina ha avuto una notevole accelerazione,[14] essendo essa stata accolta con entusiasmo,

[11] Riprendo in questa sede, con ulteriori osservazioni e nuova documentazione, le argomentazioni svolte nel mio volume *Introduzione alla storia delle religioni*, Bari 2011, con successive ristampe (2020), la cui finalità – preminentemente didattica – peraltro, ha inteso coniugarsi con una valutazione critica dei principali nodi tematici della disciplina.

[12] E.Th. Lawson - R.N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge 1990. Si veda anche E.Th. Lawson - R.N. McCauley, *Crisis of Conscience, Riddle of Identity. Making Space for a Cognitive Approach to Religious Phenomena*, «Journal of American Academy of Religion» 61 (1993) 201-223.

[13] P. Boyer, *Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach*, «Numen» 39,1 (1992) 27-57; id., *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion,* Berkeley & Los Angeles & London 1994.

[14] Senza presumere di offrire una dettagliata esemplificazione della relativa letteratura, mi limito ora a segnalare la monografia di I. Pyysiäinen, *How Religion Works. Toward a New Cognitive Science of Religion*, Leiden-Boston 2003, il cui titolo connota efficacemente l'obiettivo della nuova disciplina. Si vedano il contributo di aggiornamento dello stesso studioso (*Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art1*, «Journal for the Cognitive Science of Religion», 1.1 (2012) 5-28) e i saggi in l. Pyysiäinen - V. Anttonen (eds.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, London - New York 2002 e A.W. Geertz - J.S. Jensen (eds.), *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Sheffield and Oakville 2011.

non privo talora di eccessi, soprattutto in ambiente inglese e statunitense, con importanti contributi da parte di studiosi del nord Europa, in particolare norvegesi e danesi. Un "Institute of Cognition and Culture" è attivo presso la Qeen's University di Belfast e una rivista specializzata (Journal of Cognition and Culture) è edita da E.J. Brill, sotto la direzione di E. Th. Lawson e P. Boyer. In entrambi i casi è fatto spazio anche alle problematiche religiose, più direttamente coinvolte nel progetto su «Religion, Cognition and Culture» elaborato presso l'università di Aarhus (Danimarca) sotto la direzione di A.W. Geertz, di cui si segnala – tra i numerosi interventi sul tema – innanzitutto l'ampia panoramica dello stato della ricerca e degli obiettivi perseguiti nel campo della Cognitive Science of Religion (CSR) proposta nella relazione alla IX Conferenza della Società Europea per lo Studio delle Religioni (EASR), svoltasi presso l'Università degli Studi di Messina (14-17 settembre 2009) e pubblicata nella rivista «Historia Religionum».[15]

Una nuova serie editoriale, *Cognitive Science of Religion Series*, presso l'editore AltaMira Press Book conta ormai numerosi volumi. La bibliografia sul tema ha raggiunto pertanto proporzioni notevoli, come si può constatare anche dai numerosi interventi sulle principali riviste di studi storico-religiosi, e in particolare in «Method & Theory in the Study of Religion». Sarebbe impossibile in questa sede presentare un bilancio, per quanto sintetico, delle ricerche e analizzare in dettaglio tutte le implicazioni di una teoria variamente articolata presso i numerosi interpreti, alcuni dei quali, radicalizzando le sue premesse epistemologiche, pervengono a risultati francamente inaccettabili dal punto di vista storico.[16] Può essere utile tuttavia muovere da

[15] A.W. Geertz, *Too much Mind and not enough Brain, Body and Culture. On what needs to be done in the Cognitive Science of Religion*, «Historia Religionum» 2 (2010) 21-37.

[16] Per un'esemplificazione di un ventaglio di posizioni teoriche e metodologiche, con prevalente attenzione all'apporto delle scienze cognitive allo studio dei fenomeni religiosi, si vedano gli atti del XVII Congresso della IAHR: A.W. Geertz - R.T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the*

un esame dei principali aspetti dell'impianto teorico delineato dal Boyer, per cogliere *in nuce* la formulazione di questa «nuova spiegazione» dei fenomeni religiosi. Un contributo più recente di Th. Vial[17] che, pur dichiarandosi simpatizzante della teoria cognitiva, ne presenta con chiarezza ed equilibrio critico le premesse epistemologiche, gli snodi fondamentali, i punti di forza ma anche la fragilità di alcuni aspetti e insieme lo scarso approfondimento di importanti elementi e problemi, potrà servire da guida per illustrare questa teoria che, pur nella sua conclamata e per alcuni versi reale novità, non manca di ricalcare sentieri antichi e riproporre soluzioni già contestate.

P. Boyer definisce previamente l'approccio della scienza cognitiva a singoli fenomeni religiosi, che sarà quello sostanzialmente adottato dalla maggior parte degli aderenti al metodo della Cognitive Science.[18] Dopo aver dichiarato che «this paper is therefore

Study of Religion, Adjunct Proceedings of the XVII^th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995, Leiden-Boston-Köln 2000. Un'ampia panoramica e discussione delle principali opere ispirate dalle teorie cognitiviste nei saggi di A.N. Terrin, *Introduzione alle Scienze cognitive della religione*, Brescia 2019.

[17] Th. Vial, *How does the Cognitive Science of Religion stack up as a Big Theory, à la Hume?*, «Method and Theory in the Study of Religion» 18 (2006) 351-371.

[18] Tra i primi interventi sul tema -che attualmente è oggetto di rinnovato interesse- si segnalano quelli di L.N. Martin, *History, Cognitive Science, and the problematic study of folk religions: The case of the Eleusinian Mysteries of Demeter*, «Temenos» 39-40 (2003-2004) 81-99 e di P. Pachis. *Imagistic modes of religiosity and the study of the cults of Graeco-Roman world*, in L.N. Martin - P. Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research, Acts of the Panel held during the XIX Congress of the International Association of History of Religions (IAHR), Tokyo, Japan, March 2005*, Thessaloniki 2009, 15-34, intesi a verificare nell'analisi di specifici contesti storici i principi teorici della Cognitive Science. Con le parole di Armin Geertz (2010, 36) si può dunque affermare che «there are several scholars now working on historical topics... but this is still uncharted territory». Aggiungo che, purtroppo, alcuni di questi interventi su specifiche tematiche, nell'interesse predominante per i principi teorici della CSR e il proposito di "adattare" ad essi il tema storico in oggetto, trascurano in maniera più o meno rilevante, proprio la dimensione storica. Valga per

largely programmatic and partly speculative», lo studioso riconosce che la teoria proposta «is about *religious ideas* rather than "religions" in the broad sense. The aims is to describe that processes whereby subjects acquire, represent and transmit certain ideas and practices. The theory may not be sufficient to account for the social dynamics of religious movements or the historical development of religious doctrines. Such "macro-phenomena" of religious transmission are not directly within the scope of a cognitive theory».[19]

Non potrebbe essere più netta e programmatica la frattura tra teoria e storia, tra un 'a-priori' ideologico e la concreta realtà culturale e sociale, diversificata e continuamente 'ri-creata' nel flusso mobile dei processi storici di quelle che definiamo 'religioni', unico legittimo oggetto di una ricerca positiva intesa a 'ricostruire', nella misura possibile sulla base della documentazione, natura, origine e sviluppo di tali fenomeni. Essi di fatto – come afferma l'autore e come risulta evidente dalle molteplici formule interpretative proposte dagli altri studiosi del medesimo indirizzo interpretativo – sarebbero dei 'macro-phenomena' trascurabili e di fatto spesso trascurati dalla 'cognitive theory'.

Ci si chiede allora quale possa essere – per la comprensione di questi fenomeni che, nella loro dimensione socio-culturale qualificano e determinano l'identità e il destino degli individui e dei popoli – l'utilità di una teoria costruita a-priori, sulla base di premesse scientifiche certamente assai importanti sotto il profilo della definizione dei meccanismi mentali dell'*homo sapiens*, quali sono indagati dalle scienze neurologiche, che fondano la conclusione dell'unità biologica dell'umanità ma non "spiegano" i processi diversi e creativi delle culture in genere e delle religioni in particolare.

tutti segnalare – a titolo di esempio – il contributo di O. Panagiotidou, che vanifica l'oggetto che intende esaminare (il culto del dio medico Asclepio, uno dei culti più diffusi e popolari del mondo mediterraneo, dall'età classica al periodo tardo-antico), posto in una sorta di *vacuum* storico-culturale (*The Asklepios Cult: Where Brains, Minds, and Bodies Interact with the World, Creating New Realities*, «Journal of Cognitive Historiography» 1.1 (2014) 14-23).

[19] P. Boyer, *Explaining Religious Ideas*, 28.

Lo studioso, dopo aver discusso alcune forme di approccio dell'antropologia agli aspetti religiosi della cultura ritenute inadeguate, afferma la necessità di riconoscere «la diversità cognitiva dell'ambito religioso», ossia la circostanza che le rappresentazioni religiose rientrano in ambiti diversi e quindi possono avere «diverse proprietà cognitive». Senza voler entrare nel merito del dibattito sulla «categoria religione», egli accetta una definizione approssimativa riconoscendo che le «rappresentazioni culturali prese in considerazione riguardano entità extra-umane e processi non osservabili».[20] Si tratta dunque di una definizione pratica e operativa che permette l'avvio del discorso e che comunque focalizza quella dimensione del dato religioso come riferimento ad un livello di agenti attivi e potenti, ma non visibili né tangibili, dalla consistenza culturalmente determinata, che può essere riconosciuta come peculiare di esso rispetto alle altre componenti di un quadro culturale.

A fronte dell'ammissione implicita da parte degli antropologi di una «unità cognitiva dell'ambito religioso», il Boyer afferma che le «rappresentazioni riguardanti le entità e i processi extraumani appartengono a differenti *repertori*, che hanno differenti proprietà funzionali».[21] Egli distingue pertanto quattro fondamentali sfere concettuali all'interno delle quali ciascuna cultura si organizza, secondo modalità proprie: quella ontologica, definita come «il complesso di assunzioni che la gente possiede riguardo all'esistenza di entità non osservabili. Questo catalogo includerà idee riguardo all'esistenza, ad esempio, di un creatore impersonale distante in qualche parte nei cieli, spiriti delle acque presso stagni e fiumi, antenati invisibili che si annidano nelle tenebre della foresta, etc. Questo catalogo di idee è chiamato ontologico poiché consiste di assunti elementari riguardo a quali specie di cose ci sono nel mondo». Sembra dunque di poter individuare in questa formulazione non solo il riconoscimento della circostanza che il dato religioso implica l'ammissione di esisten-

[20] P. Boyer, *Explaining Religious Ideas*, 34.

[21] P. Boyer, *Explaining Religious Ideas*, 35.

za (a suo modo una «ontologia») di entità invisibili extraumane ma anche il postulato che tale ammissione è strutturalmente connessa ai vari elementi dello scenario cosmico e della sua «ontologia», esperibile con i normali strumenti cognitivi.

Il secondo «repertorio di idee» è definito «causale» in quanto implica l'ammissione di un rapporto di causa-effetto fra le entità del «repertorio ontologico» e gli eventi osservabili dall'uomo. Da ciò deriva, ad esempio, la nozione che eventi sfortunati, malattia etc. sono attribuiti alla disposizione negativa o ira di quelle entità, per non essere state opportunamente rispettate. Il «repertorio episodico consiste di descrizioni di un certo ordine di eventi-tipo, connessi con le idee contenute nei repertori ontologico e causale». Le attività rituali sono le più importanti forme di tale repertorio. Infine il «repertorio sociale» include le rappresentazioni relative alle prerogative e ai ruoli diversi degli individui all'interno della società, e quindi in particolare alle funzioni di sacerdoti, sciamani o altri specialisti religiosi.

È peraltro importante notare che lo studioso propone anche una concreta esemplificazione delle categorie enunciate, facendo riferimento alle concezioni religiose del popolo dei Fang del Camerun, oggetto delle sue ricerche. Egli conclude riconoscendo come la classificazione proposta sia di ordine analitico mentre nella concreta vita religiosa gli elementi dei vari «repertori» convergono in varia misura. Tale classificazione rimane peraltro ai suoi occhi fondamentale in quanto dimostra che «ciascuno di tali repertori è di fatto l'estensione alle materie religiose di strutture concettuali e assunzioni che possono essere trovate anche in altri ambiti, non religiosi».

Pur apprezzando le analisi dello studioso non si può fare a meno di riconoscere che esse sboccano nell'ammissione dell'esistenza di una struttura mentale cognitiva sostanzialmente unitaria nell'uomo come individuo e negli uomini di tutte le culture. Né sembra particolarmente innovativa la conclusione secondo cui «(i) some implicit assumptions and principles from non-religious knowledge are carried over in religious representation (ii)

that these principles and assumptions play a crucial role in the acquisition and transmission of religious representations ».[22]

Ciò che è qui confermato è il sostanziale procedimento razionale-causale del processo cognitivo in genere e di quello relativo alla sfera religiosa in particolare. Se questa sottolineatura è importante perché ancora una volta smentisce il carattere irrazionale delle credenze religiose e le differenze di «mentalità» fra gli uomini di culture diverse, essa tuttavia fa emergere un dato peculiare dell'impostazione teorica di base, qualificante in tutte le sue formulazioni e nelle sue più recenti elaborazioni, ossia l'attenzione preminente, se non esclusiva, al dato razionale e quindi l'impostazione intellettualistica della problematica religiosa.

In polemica con il comune atteggiamento degli antropologi i quali – si nota – insistono sulla trasmissione culturale senza chiarirne le modalità, anzi presupponendo che essa sia sostanzialmente un processo passivo e semplice, il Boyer dichiara che «le proprietà universali delle menti umane sono in grado di imporre forti *costrizioni cognitive* (*cognitive constraints*) sull'ordine e l'organizzazione delle rappresentazioni culturali che possono essere trasmesse da generazione a generazione»,[23] e tra esse in particolare quelle pertinenti alla sfera religiosa. Queste ultime, tuttavia, a fronte del generale meccanismo cognitivo fondato sulla percezione immediata delle facoltà intrinseche delle diverse componenti della realtà (uomini, animali, cose), contemplano un elemento cosiddetto contro-intuitivo. Dopo aver descritto il meccanismo cognitivo quale viene studiato nei bambini nel loro processo di apprendimento della realtà che li circonda, lo studioso conclude:

> La mia ipotesi è che i principi della conoscenza intuitiva qui descritti impongono costrizioni sul contenuto e l'organizzazione delle idee religiose. Ovviamente, molte assunzioni religiose si focalizzano su oggetti che apparentemente violano le assunzioni di senso comune [ossia

[22] P. Boyer, *Explaining Religious Ideas*, 40.

[23] P. Boyer, *Explaining Religious Ideas*, 41.

> – come risulta evidente da tutto il discorso – presuppongono agenti non visibili, non tangibili, onniscienti, non legati alla dimensione spazio-temporale etc.]. Può essere dimostrato, tuttavia, che in ordine all'acquisizione di tali nozioni, i soggetti devono fondarsi, implicitamente, sui principi intuitivi descritti sopra. In questo contesto, un'idea religiosa sarà descritta come "cognitivamente ottimale (*cognitively optimal*)" se (i) contiene un'esplicita violazione del comune modo di pensare e (ii) se fa uso implicito dei principi intuitivi del comune modo di pensare. L'ipotesi è che le rappresentazioni religiose che sono cognitivamente ottimali saranno quelle più ricorrenti. Essendo più facile impararle e memorizzarle, esse avrebbero un maggiore "valore di sopravvivenza" in termini di trasmissione culturale rispetto ad altre idee.[24]

Sebbene tutto il ragionamento sia presentato come un'ipotesi di lavoro, esso di fatto costituisce la struttura di base dell'intera teoria interpretativa, quale sarà successivamente formalizzata dallo stesso studioso e, più ampiamente, nell'ambito della «Scienza cognitiva della religione». Essa sarà espressa nella formula delle idee religiose come «minimalmente contro-intuitive» (MIC=minimally counter intuitive) cioè tali da non infrangere *in toto* o sovvertire i principi della logica, ma pure contraddittorie rispetto al fondamento della conoscenza empirica. «Nell'ambito delle posizioni religiose – nota infatti Boyer – troviamo un complesso di idee che non hanno referente naturale, neppure sono l'oggetto di alcuna intuizione esplicita». Tuttavia la trasmissione di tali idee sarebbe facilitata dal fatto che esse, nonostante tutto, recano alcune caratteristiche fondamentali nel dominio naturale.

Rimane tuttavia irrisolto un problema di fondo: individuato un «doppio binario», intuitivo e contro-intuitivo che – in termini tradizionali non sarebbe improprio definire «razionale» e «irrazionale» – per quale ragione questa sorta di *tertium genus* che sarebbe il pensiero religioso marcerebbe senza difficoltà sul filo di entrambi, in un equilibrio perfetto, assumendo un valore «cognitivamente ottimale» ad una condizione però, ossia «se le rappresentazioni religiose combinano esplicite violazioni di al-

[24] P. Boyer, *Explaining Religious Ideas*, 45.

cuni principi intuitivi, e implicite conferme di altri principi intuitivi»?[25] Ci si chiede infatti sulla base di quali criteri si possa misurare questo opportuno "dosaggio" che addirittura conferisce al pensiero religioso un "diritto di precedenza" nelle trasmissioni culturali e quali siano i principi intuitivi che si possono violare senza danno, ovvero senza fare precipitare il pensiero stesso nell'assurdo irricevibile. E per finire, quali criteri permettono di decidere la congruenza "logico-intuitiva" di un certo scenario religioso e la mancanza di essa in un altro? Quale posto occupa in questo quadro la componente cultuale, rituale?

L'analisi della teoria cognitiva della religione proposta da Th. Vial (2006) può essere un utile strumento per valutare, in maniera sintetica e con equilibrio critico, gli aspetti positivi e i limiti di tale teoria e in ogni caso per situarla correttamente in quella linea di "tradizione cumulativa" che, secondo la formula di E. Sharpe,[26] assume la storia degli studi storico-religiosi dalle sue prime espressioni fino alle sue attuali, più scaltrite e programmaticamente "innovative" manifestazioni. Lo studioso si chiede se la Scienza cognitiva della religione sia in grado di proporre una «grande teoria alla Hume», ossia una spiegazione «comprensiva e coerente» di ciò che è la religione, come è stato fatto dal filosofo inglese David Hume (1711-1776), autore, con la dissertazione *La storia naturale della religione*» (1757) e i *Dialoghi concernenti la religione naturale* (1779),[27] della «prima teoria completamente naturalistica della religione». Con questo riferimento, la nuova «Scienza» risulta collocata in una precisa posizione teoretica, in cui si situano autori come Durkheim e Freud, ossia appunto quella del paradigma naturalistico per la spiegazione dei fenomeni religiosi.

[25] P. Boyer, *Explaining Religious Ideas*, 52.

[26] E.J. Sharpe, *Typology of Religion and the Phenomenological Method*, in Honko (ed.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, 204-212. Si veda, dello studioso, la monografia *Comparative Religion. A History*, London 1975, 1986[2].

[27] D. Hume, *Storia naturale della religione*, traduzione di U. Forti, Roma-Bari 1994, 2007[4]; Id., *La religione naturale*, traduzione di A. Graziano, Roma 2006.

Il Vial definisce previamente i sette criteri che configurano una teoria interpretativa organica, ossia una definizione del suo oggetto, una epistemologia, un'antropologia, una descrizione delle occasioni o circostanze che danno origine alla religione e la descrizione del meccanismo che ha permesso questa origine. A quest'ultimo proposito si noti che già Hume indicava tale meccanismo nella tendenza "antropomorfizzante" tipica dell'uomo, propenso a ritenere simili a sé tutti gli esseri, tendenza che parimenti assume valore esplicativo nella teoria in esame, nella veste "moderna" dell'agente (*agent, agency*) extraumano dello scenario religioso (ma dotato di prerogative e funzioni di tipo umano, in particolare dell'attività volitiva). Si aggiungono infine, nell'elencazione dei criteri necessari proposta dal Vial, un'indicazione delle cause di tale origine (per Hume la difficoltà di scoprire le cause di eventi dannosi) e infine una strategia interpretativa.[28]

In prima istanza lo studioso individua il postulato fondamentale della teoria in esame: la cultura, e con essa la religione, secondo tale teoria sta nella mente umana. In tal senso si scopre un'ascendenza o almeno un'affinità kantiana: «La storia cognitiva è che la creazione, memoria e trasmissione delle idee e pratiche, incluse le idee e pratiche della religione, sono modellate dall'hardware cognitivo con cui la mente umana si è evoluta».[29] Di fatto *Religion in Mind* è la definizione sintetica e "parlante" di una rassegna critica di vari studi sul tema proposta da J. Sørensen.[30] Ne risulta che, invece di configurarsi come una stranezza, la religione «tende ad essere lo stato naturale degli uomini» sebbene, in questa condizione, si può consentire con il Vial quando obietta che bisogna spiegare il problema dell'ateismo dei tanti Hume, Freud e Durkheim della storia umana. Inoltre, debole appare la riflessione critica sulle diversità funzionali e direi "caratteriali" degli agenti MCI che configurano uno scenario religioso:

[28] Th. Vial, *How does the Cognitive Science of Religion stack up*, 352-353.

[29] Th. Vial, *How does the Cognitive Science of Religion stack up*, 354.

[30] J. Sørensen, *Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion*, «Numen» 52 (2005) 465-494.

se la religione è «credenza in esseri moderatamente contro-intuitivi», si può obiettare con Vial che non risulta sufficientemente analizzata e chiarita la diversità, spesso assai notevole, fra questi agenti, le rispettive prerogative e le modalità di intervento nella vita umana e cosmica. In altri termini se "lo scheletro" dell'organismo "religione" è strutturato secondo schemi solidi (in base alle premesse ideologiche date), non altrettanto si può dire dei nervi, carne e sangue di cui quell'organismo si compone e che gli permettono di funzionare e di avere senso nei rispettivi contesti culturali.

Infine, e questo appare un punto nodale di tutto il quadro, notiamo che l'antropologia sottesa alla teoria cognitiva risulta mutila, tutta concentrata com'è sull'aspetto logico, sulle strutture mentali, trascurando invece tutte le componenti emozionali e sentimentali del comportamento umano e quindi anche della sfera religiosa. Questa "lacuna" appare colmata da studi recenti intesi a esplorare il terreno della prassi rituale, nell'ambito della quale – con modalità e strumenti diversi – trovano espressione quelle componenti.[31]

Il Vial conclude la sua ampia analisi in questi termini: «Io non penso che le persone in esame (ossia gli studiosi aderenti alla corrente della Scienza cognitiva della religione) difenderebbero un modello cartesiano dell'attività umana, ma esattamente questo modello soggiace a gran parte del loro lavoro». Ma, aggiungiamo, il motto tipico del filosofo, *cogito ergo sum*, non può certo definire *in toto* l'identità dell'uomo nella complessità della sua dimensione

[31] R.T. McCauley - E. Th. Lawson, *Bring Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002, con le osservazioni critiche di S. Engler in «Numen» 51 (2004) 354-358. Si veda anche E.Th. Lawson - R.N. McCauley, *The Cognitive Representation of Religious Ritual Form: A Theory of Participant's Competence with Religious Ritual Systems*, in Pyysiäinen, Anttonen, (eds.), *Current Approaches*, 154-177. Per un sintetico approccio al tema cfr. E. Th. Lawson, *Cognition*, in J. Kreinath - J. Snoek - M. Stauberg, *Theorising Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches Analitical Concepts*, Leiden - Boston 2008, 307-319. In questo volume un'aggiornata discussione sui vari aspetti del problema.

naturale e culturale, e tantomeno nel suo operare in quella sfera densa e mobile che definiamo religiosa.

Nelle parole di uno dei suoi più qualificati rappresentanti, Jesper Sørensen, la Cognitive Science is «a genuinely new and very promising approach to explaining religious phenomena».[32] Si propone pertanto quello che è l'assunto fondamentale del nuovo approccio metodologico che peraltro, sebbene su basi peculiari, biologico-naturalistiche, ricalca strade antiche nella ricerca di una "spiegazione" onnicomprensiva ed esclusiva dei fenomeni religiosi.[33] Si tratta infatti di una «explanatory theory» ritenuta indispensabile «to understand religion». La ricerca storico-idiografica è pertanto ritenuta soltanto «a laudable endeavour», utile ma non sufficiente, poiché «we need to adress the universal questions raised above[34] and this cannot be done by means of localised interpretations».[35] Lo studioso elabora questo assunto attraverso un'ampia rassegna critica di alcuni dei principali contributi alla Cognitive Science of Religion e in particolare mostra di apprezzare quello di Pascal Boyer – come si è detto – uno dei primi e più ragguardevoli esponenti del nuovo indirizzo teorico.

Un utile correttivo della dichiarata e quasi programmatica assenza della componente storica nel quadro epistemologico proprio della Cognitive Science of Religion, è offerto dalla presa di posizione di Armin W. Geertz, autore del progetto su «Religion, Cognition and Culture» elaborato presso l'università di Aarhus (Danimarca), nell'ampia panoramica dello stato della ricerca e degli obiettivi perseguiti dalla Cognitive Science of Religion (CSR) proposta – come già segnalato – nella relazione alla IXth Conference of the European Association for the Study of Religion (EASR), svoltasi presso l'Università degli Studi

[32] J. Sørensen, *Religion in Mind*, 465.

[33] Si conferma in tal modo la nozione della ricerca storico-religiosa come una «cumulative tradition», elaborata da E. Sharpe, *Typology of Religion*.

[34] J. Sørensen, *Religion in Mind*, 467. Lo studioso si riferisce alle «questions of (a) the universality of religion and (b) recurrence of religious phenomena».

[35] *Ibidem*, 467.

di Messina (14-17 settembre 2009) e ora pubblicata nella rivista «Historia Religionum».[36]

Dopo aver ribadito che «in the cognitive science, there is is little interest in religion» e affermato «human cognition is embodied, embrained and encultured» conclude tuttavia riaffermando l'utilità di tale approccio: «Just because the standard cognitive science is too mentalistic, computational, scientistic, ahistorical and culture-blind does not mean that we should give it up».[37] Richiamandosi all'affermazione di Clifford Geertz secondo cui «culture is indispensable to the construction of mind»,[38] lo studioso riconosce ancora una volta che la cultura è «a powerful factor» nel determinare il funzionamento della mente umana e auspica una conciliazione e integrazione della prospettiva intellettualistica della Cognitive Science of Religion e del «general and comparative study of religion», attribuendo peraltro a quest'ultimo una sorta di "sudditanza" e di incompletezza quando non accettasse l'integrazione con il metodo cognitivo.[39]

Lo stesso studioso, peraltro, modifica questa prospettiva quando riconosce «that only a few theories seems to be useful to historical studies»,[40] confermando implicitamente il carattere postulatorio e preconcetto della maggior parte delle teorie cognitiviste, la cui validità può essere falsificata proprio dal confronto con quei fenomeni che intendono "spiegare".

Importanti riflessioni sui problemi inerenti al metodo delle scienze cognitive in quanto applicato ai fenomeni religiosi e

[36] A.W. Geertz, *Too much Mind*, 21-37.

[37] A.W. Geertz, *Too much Mind*, 23-25.

[38] C. Geertz, *The impact of the concept of culture on the concept of man*, rist. in Id., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York. 1973, 49, citato da A.W. Geertz, *Too much Mind*, 28.

[39] A.W. Geertz, *Too much Mind.*, 25: «I am afraid that without the cognitive science of religion as a legitimate and important part of the general and comparative study of religion, then the comparative study of religion will remain a half science».

[40] A.W. Geertz, *Too much Mind*, 36.

ai rischi che molto spesso questa operazione epistemologica comporta, sono state proposte da A.W. Geertz in un recente intervento, in cui prende posizione contro le dure critiche mosse a lui stesso e alla CSR da parte di I. Strenski.[41] Questo studioso, infatti, nel rispondere alle riserve avanzate da A. Testa che, in una dettagliata discussione critica dell'opera *Understanding Theories of Religion* gli rimproverava di non aver dato alcuno spazio alle numerose ricerche ispirate dai principi delle scienze cognitive,[42] aveva espresso un giudizio assai duro su queste ricerche, giudicandole inadeguate allo studio dei fenomeni religiosi e in particolare aveva chiamato in causa proprio A.W. Geertz come esponente autorevole di questo indirizzo esegetico.[43]

La risposta dello studioso danese è ferma ma molto articolata, accompagnando ad una ricca documentazione valutata con spirito critico una netta enunciazione della propria posizione che, nel corso dei suoi studi, ha coniugato all'adesione anche una forte e motivata manifestazione di dissenso su alcune posizioni della CSR. Egli infatti dichiara, fondando ciascuna affermazione sui numerosi suoi interventi sul problema:[44]

> "I have been one of CSR's critics. I am fairly sure that if Strenski had read some of my work, he would have been surprised to learn how much we agree on a few matters. I have consistently criticized

[41] A.W. Geertz, *How Did Ignorance Become Fact in American Religious Studies? A Reluctant Reply to Ivan Strenski*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 86/1 (2020) 365- 403.

[42] A. Testa, *Religion*: *evolutionism, modernism, postmodernism; what comes next? A review essay of Ivan Strenski's Understanding Theories of Religion: An Introduction*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 85 (1/2019) 342-364.

[43] I. Strenski, *Much Ado about Quite a Lot. A Response to Alessandro Testa's Review of Strenski, Understanding Theories of Religion*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 85,12 (2019) 365-388.

[44] Alcuni di questi contributi sono disponibili anche in traduzione italiana nel volume A.W. Geertz, *Saggi su approcci cognitivi ed evoluzionistici alla religione*. Traduzione di G.P. Viscardi, Bologna 2020.

> CSR proponents for their extreme focus on mental representations, their disinterest in historical, social and cultural causal-factors and contexts, their definitions of religion, their questionable reliance on the evolutionary psychology of Tooby and Cosmides, and their misplaced triumphalism".[45]

A conclusione delle articolate ed equilibrate argomentazioni, A.W. Geertz propone una sorta di "composizione", ritenuta auspicabile e possibile, tra la metodologia storica e quella della CSR ai fini dello studio e di una più corretta comprensione dei fenomeni religiosi, appellando anche a quanto dichiarato in occasione del Congresso di Messina:

> "We need to develop constructive criticism of results from the cognitive science of religion. We must test their theories, but we must also test our own theories. The study of religion must develop a true comparativism and re-invente a true humanism by bulding bridges between disciplines. If the academic study of religion won't do these things, others, who are less competent in comparative religion will".[46]

Dopo aver ricordato l'auspicio espresso da Bulbulia a proposito delle arti[47] e aver ribadito, con D. Xygalatas, che la metodologia della CSR non intende rimpiazzare altri approcci allo studio dei fenomeni religiosi,[48] lo studioso conclude con un'affermazione di E. Thomas Lawson, secondo cui «When the sciences and the humanities cooperate rather than skirmish, our Knowledge of human beavior is enriched rather then impoverished. And the world iust might be a better place for us all».[49]

[45] A.W. Geertz, *How Did Ignorance Become Fact*, 366-367.

[46] A.W. Geertz, *To much Mind*, 36-37.

[47] J. Bulbulia, *The arts transform the cognitive science of religion*, «Journal for the Cognitive Science of Religion» 1, 2 (2014) 141-160, ivi citato.

[48] D. Xydalatas, *The biosocial basis of collective effervescence: An experimental anthropological study of fire-walking ritual*, «Fieldwork in Religion » 9,1 (2014) 53-67, in particolare 64-65, ivi citato.

[49] E.T. Lawson, *Foreword*, in S.Y. Diallo et alii, *Human simulation: Pespectives, Insights, and Applications*, Cham, 2019, VII-VIII ivi citato. In direzione di una convergenza, per quanto parziale e condizionata dal preminente ruolo riconosciuto alla CSR, fra i diversi indirizzi metodologici muove lo studioso an-

Senza poter allargare la discussione ad un più ampio ventaglio di posizioni critiche,[50] aggiungerò soltanto un breve riferimento al recente volume di Jepper Sinding Jensen che si propone come una risposta offerta a un lettore curioso di conoscere "che cosa è la religione ?", fornendogli una "introduzione" allo studio accademico della religione e alle diverse soluzioni proposte al problema.[51] Lo studioso, nel confermare la propria appartenenza all'ambito teorico e metodologico della CSR, tuttavia ritiene necessaria la formulazione di una «fenomenologia tipologica o classificatoria della religione» come componente importante di quello che definisce «lo studio comparativo e generale della religione». Nella nota introduttiva all'edizione italiana, J.S.Jensen illustra le direttrici del proprio progetto di "conciliazione" tra l'apporto delle scienze cognitive e la prospettiva inevitabilmente comparativa di uno studio scientifico dei fenomeni religiosi nella loro dimensione storica. A suo parere, infatti, il volume intende dimostrare «come un numero aperto di metodi, teorie, problemi e argomenti siano coinvolti nello studio comparativo e generale della "religione". In ogni caso, il primo requisito è costituito dal fatto che possediamo ora un certo numero di strumenti concettuali che è possibile applicare a tutte le tradizioni religiose, passate presenti, È qui che entra in gioco la fenomenologia tipologica o classificatoria della religione».[52]

che nel contributo sul tema del pellegrinaggio e dei luoghi sacri: A.W. Geertz, *Religious Bodies, Minds, and Places. A Cognitive Science of Religion Perspective*, in L. Carnevale (a cura di), *Spazi e luoghi sacri, Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, (Biblioteca Tardoantica 11), Bari 2017, 35-52.

[50] Importanti aggiornamenti e messe a punto sul metodo della CSR nel volume in onore di A.W. Gertz: A. Klostergaard Petersen - I. S. Gilhus - L.H. Martin - J. S. Jensen - J. Sørensen (eds.), *Evolution, Cognition, and the History of Religions: A New Syntesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz*, Leiden-Boston 2019, la cui Prefazione si propone come *A Call for a New Synthesis*.

[51] J.S. Jensen, *What is Religion?*, Durham 2014; 2a ed., New York 2020; traduzione italiana, Roma 2018, da cui cito.

[52] J.S. Jensen, *What is Religion?,* 20.

3. Note conclusive

Senza presumere di offrire una sintesi delle diverse posizioni in gioco, dirò che in questa fase della "situazione dell'arte" si può legittimamente affermare che uno studio "generale e comparativo" delle religioni quale è realizzato nell'ambito di una disciplina che si denomina "Storia delle religioni" (History of Religions), mantiene tutta la sua validità e autonomia scientifica, anche se deve aprirsi al confronto con altre discipline e utilizzarne i risultati che contribuiscano alla corretta ricerca e interpretazione del suo oggetto. In questa prospettiva la posizione teorica tenacemente sostenuta da Ugo Bianchi, nella sua personale e originale rivisitazione dell'insegnamento di Raffaele Pettazzoni con il rifiuto del postulato storicista ritenuto anch'esso di tipo "riduzionista", mantiene ancora intera la sua validità.

Come è noto, U. Bianchi ha ribadito la propria posizione, con tenacia e piena consapevolezza, nel confronto con diverse e talora contrapposte opzioni metodologiche e teoriche fino alla conclusione della sua carriera scientifica e umana. Esposta in perspicua sintesi nel contributo alla *Encyclopedia of Religion* edita da Mircea Eliade, sotto la rubrica "History of Religions"[53] , essa ha ispirato quella che doveva essere la sua ultima grande iniziativa scientifica che, in qualità di vice-Presidente della IAHR, lo ha indotto a convocare nel 1990 nell'Università "La Sapienza" di Roma, in occasione del XVI Congresso dell'associazione che vedrà la sua elezione a Presidente, il consesso internazionale degli studiosi della disciplina, per dibattere – nel confronto dei metodi e delle teorie interpretative – sul nodo centrale di essa, ossia "The Notion of 'Religion' in Comparative Research".[54]

[53] U. Bianchi, *History of Religions*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, 399-408, New-York 1987.

[54] U. Bianchi, *The Notion of Religion*, XIX-XXI; 919-921.

Pur naturalmente aperta a discussioni critiche e anche riserve sempre utili per il progresso della ricerca,[55] tale posizione costituisce un necessario e forte richiamo alle esigenze di un metodo storico-comparativo, induttivo dunque e aperto al confronto di diversi contesti, indispensabile per una corretta indagine sui fenomeni religiosi, attenta alla forte densità storica e alla specifica identità di ciascuno di essi, nei rispettivi scenari culturali.

[55] Severe, anche se talora fondate su una scarsa comprensione delle argomentazioni di Bianchi, le critiche di A.W. Geertz, *Theory, Definition, and Typology. Reflections on Generalities und unrepresentative Realism*, «Temenos» 33 (1997) 29-47 e di A.N. Terrin, *La fenomenologia "criptica" della religione in Ugo Bianchi? Interpretazione critica del metodo di studio del maestro romano,* in Casadio (a cura di), *Ugo Bianchi*, 353-391.

Contributi per un dibattito sul metodo della storia delle religioni

Natale Spineto
Università di Torino

Al fine di dare un contributo alla giornata che la Pontificia Università della Santa Croce ha organizzato intorno ai metodi degli studi religiosi e di fornire materiale utile alla discussione, in questo intervento presenterò alcune criticità che incontra oggi la storia delle religioni e indicherò alcune vie che è possibile percorrere per dare una risposta ai problemi epistemologici messi in luce dal dibattito attuale. Premetto che, trattandosi di argomenti molto complessi e discussi sui quali la letteratura critica è vasta e tenendo conto dell'occasione seminariale nella quale il testo vede la luce, dovrò necessariamente essere assai schematico, sintetico e selettivo.[1] Evocherò inoltre tematiche di ordine generale, ascrivibili spesso a più autori, senza entrare nel

[1] Nel testo che presento ho voluto mantenere lo stile discorsivo che il contributo aveva quando ha visto la luce durante la tavola rotonda della Pontificia Università della Santa Croce. Per un approfondimento bibliografico dei temi considerati rimando ad alcuni lavori nei quali ho trattato in maniera più vasta il tema del dibattito recente sulla storia delle religioni: *Comparative Studies in the History of Religions Today: Continuity with the Past and New Approaches*, «Historia religionum» 1 (2009) 41-49; *Per un approccio costruttivo al problema delle categorie in storia delle religioni. Il caso della festa*, «Humanitas» LXXII, 5-6 (2017) 992-998; *Storia delle religioni*, in *Manuale di scienze della religione*, a cura di G. Filoramo - M.C. Giorda - N. Spineto, Brescia 2019, 31-52; *Il paradosso di Don Ferrante. Note sul concetto di religione e la sua decostruzione*, «Percorsi Yoga» XX, n. 75 (2019) 8-14. A questi lavori rimando per un approfondimento bibliografico.

dettaglio delle diverse posizioni teoriche, proprio per evitare di dovermi confrontare ogni volta con dibattiti articolatissimi che mi obbligherebbero a uno sguardo ravvicinato e renderebbero più difficile conseguire il mio scopo, che è quello di tracciare un quadro d'insieme in poche pagine. Osservo soltanto che nell'impostazione che offro, debitrice della tradizione di studi che ha quale punto di avvio l'opera di Raffaele Pettazzoni, il lettore potrà facilmente riconoscere temi portati avanti dal maestro e dagli esponenti della generazione successiva alla sua (a partire da Ugo Bianchi, Angelo Brelich, Ernesto de Martino), pur nella diversità di prospettive e di scelte metodologiche che ne caratterizzano l'opera.

Per introdurre il discorso enucleo tre caratteristiche fondamentali della storia delle religioni, fra loro concatenate. La principale è che la disciplina ha un oggetto, la religione, cui è necessario attribuire una qualche consistenza dal punto di vista epistemologico. Una seconda caratteristica è che abbiamo a che fare con una disciplina comparativa: il che non significa che lo storico delle religioni debba effettuare sempre confronti tra culture distanti, ma che, quando studia una cultura particolare, lo fa nell'ottica del rapporto dell'umanità con la religione in generale, e dunque tenendo conto delle forme di questo rapporto presenti in altri contesti. La terza è che la storia delle religioni è costitutivamente plurale: nasce, per quanto riguarda la comparazione fra culture vicine, dalla linguistica e, per quella fra culture lontane, dall'antropologia; tiene conto dei risultati di sociologia, etnologia, psicologia, e anche filosofia e teologia. Infine è una disciplina storica – e quindi considera le religioni in prospettiva diacronica e nel quadro dei contesti culturali di appartenenza. La storia costituisce un elemento di controllo rispetto alla pluralità di approcci di cui si diceva.

Questo impianto metodologico è stato, fin dalle origini, oggetto d'innumerevoli discussioni ma, pur nella differenza – e a volte nell'opposizione – delle prospettive che si sono confrontate e susseguite, ha mantenuto una relativa integrità, finché,

nell'ultima trentina d'anni, una serie di studi ne ha messo radicalmente in questione i fondamenti, sulla base di considerazioni che affondano le loro radici in un dibattito culturale risalente alla metà degli anni '60 ma che, nel caso in questione, ha fatto sentire più tardi i suoi effetti.

In estrema sintesi, si può dire che la prima criticità nasca dall'osservazione che non ci troviamo di fronte a un metodo ma a una pluralità di metodi che si affrontano. Negli ultimi anni questi si sono polverizzati, in un moltiplicarsi degli approcci che non ha riguardato soltanto la storia delle religioni, ma anche le discipline delle quali essa recepisce i risultati: antropologia, sociologia, eccetera. La conseguenza è quella di una Babele metodologica nella quale è difficile trovare un terreno comune di discussione.

Una seconda criticità nasce dalle discussioni sul concetto di religione. Questa è legata soprattutto all'imporsi delle prospettive decostruttive, sviluppatesi, per quanto riguarda la nostra disciplina, sull'onda lunga delle tesi di Michel Foucault e di Jacques Derrida ma poi definitesi secondo modalità piuttosto semplici, distanti dalle finezze speculative – e anche da molte delle provocazioni intellettuali – dei padri fondatori. Punto di riferimento è la civiltà cosiddetta occidentale che costruisce e afferma la propria identità, nella quale è fondamentale l'esercizio del potere, e quindi la costruzione di gerarchie. L'identità si afferma attraverso la definizione di griglie d'interpretazione della realtà che comportano l'esclusione dell'altro dalla gestione del potere, e quindi forme di sopraffazione: nei confronti dei Paesi colonizzati, ad esempio, se si guarda all'esterno dell'Occidente; nei confronti delle donne, se si considera l'interno. Questo processo si attua in vari modi, e passa anche attraverso il linguaggio comune e quello delle scienze, umane e non, con il loro apparato concettuale.

La consapevolezza di tale situazione porta a una ridefinizione dell'"agenda" degli studi che pone in primo piano da un lato la necessità di ricuperare le realtà marginalizzate (con la diffu-

sione deli studi di genere e postcoloniali, ad esempio) e dall'altro la decostruzione di concetti e categorie tradizionali. Sicché nozioni come quelle di sacro, mito e religione sono discusse e si giunge fino alla proposta della loro eliminazione dal vocabolario scientifico, con argomentazioni che variano a seconda dei casi ma sono tutte fondate sul fatto che si tratta di categorie nate in Occidente, funzionali a pratiche occidentali di potere e abusivamente estese agli altri contesti.

La terza criticità che segnalo ha ad oggetto il sapere storico. La convinzione, dettata da un positivismo ingenuo, secondo la quale la storia propone una ricostruzione oggettiva del passato non è da tempo accolta da nessuno. Ma permaneva quella della possibilità di costruire un sapere storico-critico fondato sulla filologia, l'archeologia, l'etnografia che si presenti come qualche cosa di generalmente condiviso e condivisibile, basato su regole più o meno universalmente valide che costituiscono una piattaforma per la discussione, dotato di una certa dose di obbiettività, programmaticamente distinto rispetto alle scelte di fede e alla speculazione teologica. Questa impostazione, tuttavia, è andata in crisi e le obiezioni contro le forme tradizionali del sapere storico sono state portate all'estremo, fino al punto di sostenere che le operazioni tramite le quali si conferiscono coerenza e significato agli eventi nascono da strategie retoriche, a loro volta determinate da scelte etiche ed estetiche. La storia perde così la sua capacità di controllo sul materiale.

D'altra parte si sono imposti orientamenti di ricerca non storici (o almeno poco sensibili a una diacronia che non sia quella della *deep history*), come gli studi cognitivi, che spesso non si propongono in quanto strumenti ausiliari a una migliore conoscenza della storia, ma avanzano ambizioni totalizzanti.

Infine è oggetto di critica serrata la comparazione, cui si rimproverano il fatto di costruire griglie di lettura che appiattiscono la varietà dei fatti mortificando le differenze culturali

e creando false omogeneità e il fatto di essere sempre e necessariamente selettiva, e dunque dipendente da scelte arbitrarie – o piuttosto condizionate da circostanze biografiche, posizioni ideologiche, interessi – dello studioso.

Se si guarda ora ai quattro punti che si sono segnalati, si dovrà concludere che tutte le componenti della storia delle religioni sono messe in questione: la religione, la storia, la comparazione, la possibilità d'individuare un ancoraggio metodologico solido.

Quali vie è possibile percorrere per dare una risposta a una situazione del genere? Nel quadro di un dibattito che, come ripeto, è amplissimo e ricco d'implicazioni, mi limito a proporre una constatazione e alcuni elementi propositivi.

Quanto alla constatazione, se si prova a uscire dal salotto buono degli specialisti e si sostiene che la religione non esiste si ottengono reazioni fra l'incredulo e l'ironico. Questo non vale soltanto a livello di dibattito comune ma anche per esperti di altre discipline che considerano le conseguenze delle scelte religiose, in campi che vanno dalla bioetica alla politica, un problema da spiegare e non possono accontentarsi, come spiegazione, dell'invito ad evacuare il concetto di religione. Anche negli ambienti più consapevoli delle critiche decostruttive si continua, effettivamente, a usare il termine, magari mettendolo fra virgolette o accompagnandolo con distinguo e mani avanti. Nelle università del mondo dipartimenti e insegnamenti di *religious studies* continuano ad essere presenti e spesso è proprio al loro interno che le critiche decostruttive sono avanzate. Questo vale, tra l'altro, anche per concetti come quelli di sacro, mito, rito. Tutti indizi del fatto che, nel bene o nel male, la religione non si riesce a eliminare dal discorso scientifico: cancellandola dal nostro vocabolario ci troveremmo di fronte a quello che possiamo definire il paradosso del Don Ferrante manzoniano, che, dimostrata scientificamente, e senza ombra di dubbio, l'impossibilità del contagio, finisce con il morire di peste. Fuor di metafora, se anche fornissimo una prova scientifica convincente del fatto che la religione non esiste, in qualcosa che rientra nell'area semanti-

ca che apparteneva al religioso ci imbatteremmo di continuo. Tra parentesi, non intendo dire che la religione sia da considerarsi alla stregua di una malattia letale – l'analogia si ferma prima – ma è anche vero che di religione a volte si muore, ed eliminando la peculiarità dello sguardo religioso (magari ridotto, nella migliore delle ipotesi, a una visione del mondo tra le altre) non si riesce a capire perché. Se le attività dei cosiddetti fondamentalisti induisti (per usare due termini abbastanza facilmente – e anche giustamente – decostruibili, ma che rendono immediatamente l'idea di ciò a cui ci riferiamo) si possono motivare sulla base di conflitti politici basati su considerazioni economiche e sociali, rimane da capire perché i fondamentalisti in questione sentano il bisogno di ricorrere a giustificazioni che fanno appello a divinità e pratiche cultuali. Per attribuire un senso alla loro condotta il riferimento ai sistemi simbolici economico e sociale non sono sufficienti e negando, all'interno dell'analisi storica, "visibilità" all'ordine simbolico cui si appellano, ci si condanna a non capire fino in fondo il significato di quello che fanno.

Questo non significa che allora alle componenti del religioso debba essere attribuito uno statuto ontologico, come avviene, ad esempio, con l'uso del termine sacro in certe prospettive, o che la religione debba essere reificata, o considerata una realtà che sta da qualche parte – cosa che per altro è legittimo fare, ma all'interno di una scelta di fede o di una opzione filosofica di base "forte" – ma semplicemente che esiste un campo semantico il quale, una volta eliminato il termine religione, non viene meno ma diventa solo invisibile, e quindi non più studiabile.

A tale proposito, si deve notare che parte del dibattito sulla questione nasce da tradizioni di studio particolari, che per la loro importanza, variamente motivata, hanno fatto, a un certo punto, da catalizzatrici della discussione a discapito di altre impostazioni. Mi riferisco, ad esempio, al fatto che, in un contesto culturale come quello americano, per precise ragioni storiche (legate allo sviluppo esponenziale degli studi religiosi dopo che la Corte Suprema ha consentito l'insegnamento della religione nelle scuo-

le pubbliche in un momento in cui uno dei pochissimi punti di riferimento della storia delle religioni statunitense era Mircea Eliade) la discussione sullo statuto epistemologico della disciplina si è polarizzata nell'opposizione fra sostenitori della religione *sui generis* che, fenomenologicamente, reificano il religioso, e sostenitori del "riduzionismo", e cioè della totale riducibilità del religioso a fattori extra religiosi (che siano psicologici, sociali o economici). In un quadro culturale del genere respingere la reificazione del concetto di religione significa *ipso facto* negare autonomia al religioso; ma in ambito europeo le due cose non vanno affatto insieme, come mostra il caso della tradizione che si richiama a Pettazzoni, che in buona parte difende la peculiarità del religioso indipendentemente da opzioni "metafisiche".

Si tratta, a questo punto, di vedere come si possano studiare le religioni tenendo conto delle critiche decostruttive, che non è possibile senz'altro ignorare, come avviene in alcuni manuali, ma oltre alle quali occorre continuare a pensare il religioso.

In controtendenza rispetto agli orientamenti decostruttivi indicherò dunque alcuni elementi costruttivi, che lancio come spunti di riflessione.

Il primo consiste nel fatto che i concetti sono necessari e qualcuno li deve produrre. Dovunque nascano essi portano in sé, più o meno chiaramente, la traccia del processo che ha dato luogo alla loro formazione. Si tratta allora d'impiegarli come strumenti, stando attenti alle deformazioni che possono comportare nei nostri studi, e questo è possibile nel caso in cui se ne conosca la storia. Il linguaggio ha sempre un valore classificatorio e non è mai neutrale e privo di effetti collaterali, a tutti i livelli (dire che una istituzione è democratica non significa solo, nel nostro sistema di valori, descriverla in un certo modo, ma anche attribuirle, implicitamente, un carattere positivo, almeno per i più): questo non significa però che si debba rinunciare a esprimersi, ma piuttosto che ogni termine andrebbe usato, se mi è consentito di proseguire con le metafore farmacologiche, come ho fatto parlando della peste, dopo averne letto il "foglio illustrativo". Se

ogni concetto ha la sua storia, nel senso che è nato e si è imposto in un determinato contesto per rispondere a certe esigenze, più o meno lodevoli, occorrerà compiere uno sforzo per conoscere l'uno e le altre. E, a questo proposito, si deve rilevare che negli ultimi anni gli studiosi hanno a tal punto decostruito i concetti fondamentali della storia delle religioni – mito, religione e sacro, *in primis* – mettendoli sotto la lente d'ingrandimento (anzi, sotto il microscopio) in tutte le loro sfaccettature, che, paradossalmente, sono proprio questi i meno "pericolosi" da impiegare, perché il loro foglietto illustrativo è dettagliatissimo e i loro effetti collaterali sono del tutto noti. Naturalmente può anche darsi che i benefici del farmaco risultino inferiori agli effetti collaterali, e dunque sia meglio evitarlo. In ogni caso non si può più dare nulla per scontato e i termini che si usano vanno sempre sottoposti a una indagine storiografica (che chiarisca, per quanto possibile, la loro etimologia, il loro impiego, le teorie che hanno cercato di spiegarli). Per impiegare un vocabolo presente nel dibattito anglofono, è possibile parlare a questo proposito della necessità di avere *awareness*, cioè "consapevolezza" dei condizionamenti ideologici e culturali cui si è sottoposti nel momento in cui ci si serve di concetti della tradizione occidentale.

Si tratta ora, una volta ammesso l'uso del concetto di religione, di proporre un significato operativo da attribuire al termine. A questo proposito – e qui passo al mio secondo punto – una parte del dibattito si è orientata verso una nozione di religione della quale non si dia una definizione chiusa, ma aperta. Si può a questo proposito ricorrere a un'idea filosoficamente raffinata ma riletta quasi sempre in una maniera semplice, associata a uno studioso di prestigio indiscusso: quella di "somiglianze di famiglia" (*Familienänlichkeiten*) proposta da Ludwig Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, del 1953. Wittgenstein introduce il tema attraverso l'esempio del gioco, termine dai tantissimi significati, anche fra loro disparati, al punto che sembra refrattario a una definizione che ne descriva in maniera univoca i caratteri. Che cosa ci consente, si chiede, di raccogliere le cose eterogenee

cui esso si riferisce in un concetto unitario? Se cerchiamo una caratteristica comune a tutti i giochi non la troviamo perché abbiamo di fronte oggetti troppo diversi, per cui ogni definizione risulta inadeguata; però tra i vari giochi riusciamo a scorgere "una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda": un'aria di famiglia, appunto: quell'aria di famiglia che constatiamo quando guardiamo la foto di un gruppo familiare e ci accorgiamo che qualche tratto (ma non sempre lo stesso tratto: a volte la corporatura, a volte il colore degli occhi, o il taglio del volto, o il temperamento) accomuna tutti, al di là delle differenze. Queste considerazioni non si applicano soltanto a mondi piuttosto indeterminati come quello del gioco, ma anche ad ambiti in cui si ritiene che l'assoluta certezza delle definizioni e precisione dei confini siano fondamentali: quello dei numeri, ad esempio. I numeri sono, in primo luogo, i cosiddetti "numeri naturali", i numeri interi, ma poi si inserisce al loro interno anche lo zero, e poi si parla di numeri negativi, razionali e irrazionali eccetera: il filosofo si chiede per quale motivo denominiamo una certa cosa "numero" e risponde che la ragione è forse che riconosciamo in essa una parentela con ciò che finora si è chiamato così. A un fatto nuovo, dunque (o a una nuova scoperta), si assegna un nome sulla base della somiglianza con qualche cosa che già si conosceva (di cui già si parlava); a questo punto, un ulteriore fatto nuovo continuerà a chiamarsi allo stesso modo, anche se somiglierà più al secondo che al primo, eccetera. Wittgenstein fa anche un altro esempio: che cosa dà unità e robustezza a un tessuto? Non una sola fibra che lo percorre tutto, ma l'intreccio e il sovrapporsi di tante fibre, sicché il filo che troviamo a un'estremità di esso non è il medesimo che troviamo all'estremità opposta.

In terzo luogo, l'idea dell'area di famiglia non impedisce che si possano rilevare degli elementi ricorrenti e caratterizzanti di un dato concetto. Noi non possiamo vivere senza mettere in ordine la realtà, cioè gli oggetti delle nostre esperienze, esteriori e interiori. Ordinare le cose dell'esperienza significa attribuire

loro un senso, inserendole in un sistema. Attraverso una griglia, anzi una serie di griglie, che sono altrettanti sistemi simbolici, ogni società, ogni gruppo, ogni essere umano ordina il suo mondo, e così, coscientemente o meno, stabilisce coordinate, definisce punti di riferimento, che si fondano su criteri come l'utile, il razionale, il funzionale, il bello. È però evidente l'impossibilità di ridurre tutto, senza residui, a una dimensione umana, di costruire schemi di lettura onnicomprensivi. La realtà risulta irriducibile all'uomo e refrattaria alle sue aspirazioni di controllo, e quindi non si identifica pienamente con l'ordine, rispetto al quale non può che eccedere. Certi momenti critici pongono in evidenza più marcatamente – e a volte drammaticamente – questa eccedenza, che arriva a mettere in forse la tenuta delle stesse strutture di senso: basta pensare a esperienze come quella della sofferenza e quella della morte.

Detto in altri termini, costruire un ordine significa sempre mettere in rapporto identità e alterità, ma oltre ogni tentativo di messa in ordine c'è un'alterità più radicale, che resiste ai nostri sforzi di attribuzione di significato. Questo porta a continui tentativi di gettare un ponte fra il nostro mondo quotidiano, con la sua organizzazione, e tale alterità irriducibile ai modi con i quali troviamo usualmente un significato alla realtà che ci circonda. È qui che intervengono le credenze e le pratiche religiose, che si possono dunque considerare come sistemi di senso che risultano dal tentativo d'istituire una relazione fra il nostro mondo e una alterità refrattaria alle strategie ordinatrici del quotidiano.

Un quarto punto riguarda il riferimento all'attività comparativa come inevitabile per conoscere. Il dibattito sulla comparazione è articolatissimo e non è qui il caso di entrare al suo interno. Mi limito a considerare che è difficile pensare a una teoria della conoscenza che non implichi, a un livello o a un altro, un confronto, a partire dall'osservazione che ogni dato nuovo è comparato con quelli già acquisiti, o che va inserito in schemi che gli danno un senso e ai quali contribuisce a dare senso. È perfino ovvio dire che, in maniera esplicita o implicita, inconsa-

pevole o cosciente, si conosce per somiglianze e differenze: non pretendo con questo di dare una risposta a questioni epistemologiche particolarmente raffinate e addirittura ardue, ma credo che, anche a un primo approccio al problema, risulti più difficile respingere l'esigenza della comparazione che accettarla, e che, a partire da questo, si debba – e possa – costruire una metodologia comparativa adeguata alla storia delle religioni.

L'ultimo punto che evoco è la necessità che, per conoscere le religioni, si faccia ricorso a una disciplina che riesca a integrare le tante scienze che si occupano del tema, le quali da sole danno una visione soltanto molto parziale e frammentata dei fatti religiosi. La storia delle religioni si presta bene a svolgere questo compito, anche in virtù della sua debolezza epistemologica costitutiva, che ne facilita il ruolo di luogo d'incontro e confronto e diventa quindi, paradossalmente, un fattore di forza e ricchezza. E poi, tra le "scienze della religione" (o delle religioni) è la sola che abbia un carattere fondamentalmente storico, e quindi risulta la più adatta a costituire un punto di riferimento per le indagini su fatti che in fin dei conti sono configurabili, per alludere al titolo dell'opera più nota dello studioso cui ho dedicato questo contributo, come esperienze umane del divino.

Lo studio storico (e comparativo) delle religioni. Riflessioni a partire dalla lezione metodologica di Ugo Bianchi

Maria Vittoria Cerutti
Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano

1. Introduzione

Non è nostra intenzione in questa sede offrire un'esaustiva ricostruzione della riflessione metodologica – caratterizzata da un solido impianto storico-comparativo – sviluppata dallo storico delle religioni italiano Ugo Bianchi (1922-1995).[1] È invece nostro desiderio approfondire alcuni di quegli aspetti propri della lezione metodologica di Bianchi, ovvero della sua specifica 'idea'

[1] Di seguito un elenco dei principali studi di U. Bianchi specificamente votati a questioni di metodo: U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, Roma 1979; Idem, *Il metodo della storia delle religioni*, in A. Molinaro (a cura di), *Le metodologie della ricerca religiosa*, Pubblicazioni della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense, Roma 1983, 17-28; Idem, *Storia delle religioni*, in A.N. Terrin et alii, *Le scienze della religione oggi*, Atti del Convegno (Trento, 20-21 maggio 1981), Bologna 1983, 145-175; Idem, *Current Methodological Issues in the History of Religions*, in J.M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect,* New York 1985, 53-72; Idem, *Method, Theory and the Subject Matter*, in L.H. Martin (ed.), *Religious Transformations and Socio-Political Change: Eastern Europe and latin American*, "Religion and Reason" 33, Berlin – New York 1993, 349-355; Idem, with the cooperation of F. Mora e L. Bianchi, *The Notion of 'Religion' in Comparative Research.* Selected Proceedings of the International Association for the History of Religions (Rome, 3rd – 8th September 1990), Roma 1994; Idem, voce *Storia delle religioni*, in M. Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, vol. V: *Lo studio delle religioni. Discipline e autori*, tr. it., Milano 1995 (ed.or. 1987), 538-547.

di Storia delle religioni, che, formulati in una passata stagione di studi, e precisamente tra gli anni ’60 e gli anni ’90 del secolo scorso, in una feconda dialettica con proposte metodologiche coeve, e pur fatti oggetto di critica nella storiografia recente, ci pare conservino una loro validità ed efficacia in ordine alla esplicitazione dei possibili guadagni di una ricerca storica, e più specificamente storico-comparativa, applicata ai fatti religiosi, in una stagione di studi quale la attuale, che vede la tradizionale ricerca storica come surclassata da molteplici approcci metodologici a quegli stessi fatti, approcci nuovi o antichi rivisitati.

Dividiamo in tre parti la nostra riflessione.

La prima parte è dedicata all’oggetto di detto studio storico-comparativo – le religioni – e intende mettere a fuoco la specifica soluzione offerta da Bianchi alle questioni connesse alla definizione in sede ‘storica’ di religione, soluzione – quella di Bianchi che appella alla categoria di ‘analogia’, ma senza un *analogatum princeps* – che ci pare di particolare attualità in relazione a odierne e diffuse proposte interpretative che – pur muovendosi da presupposti metodologici tra di loro diversi – convergono, invece, nella affermazione della univocità del fatto religioso. Ci pare, al contrario, che la valorizzazione dell’aspetto analogico dei fatti ‘religiosi’, e pertanto del rapporto tra religione e religioni, possa offrirsi come uno strumento particolarmente duttile per studiare e comprendere l’ ‘altro’ senza prestarsi a quelle operazioni di etnocentrismo ovvero di colonizzazione o di addomesticamento dell’altro, che la critica attuale vede come ineliminabili portati della indagine storica, nel suo essere sostanzialmente di matrice occidentale. In sostanza, l’individuazione del religioso come fatto analogico ci pare si presti, particolarmente oggi, a quella valorizzazione della discontinuità tra fatti religiosi che non può non rivestire particolare importanza anche per una comprensione teologica degli stessi. Entro la riflessione sulla portata analogica del religioso sarà dedicato un certo spazio al tentativo – sviluppato da Bianchi – di offrire una *descrizione* di ‘religione’ – più che una rigida *definizione* – la quale sia rispettosa di detta portata analogica e insieme

della caratteristica relazionale del fatto religioso, pur con una adeguata attenzione a quei fatti che – pur religiosi – non offrano così esplicitamente una dimensione relazionale con il *supra.*

La seconda parte è dedicata al metodo di tale studio, appunto il metodo storico-comparativo, con una particolare attenzione, insieme alle sue caratteristiche, alle questioni poste da quello che vorrebbe essere lo scopo di detto metodo, ossia la 'comprensione' – in sede storica e specificamente storico-comparativa – del fatto religioso e, meglio, dei fatti religiosi. E dunque si tratterà di interrogarsi su che cosa significhi *comprensione storica* di un fatto religioso e, entro tale riflessione, di toccare quello che ci pare un punto nevralgico della comprensione storica stessa, ossia se essa debba necessariamente mettere tra parentesi la tensione alla Verità metafisica – come da più parti oggi si afferma – o se non si dia forse una modalità di fare ricerca storica (non teologica o filosofica) che solleciti, invece, l'urgenza della *quaestio veritatis.*

La terza parte riguarda il soggetto, ossia lo storico che, sulla base di tale metodo, studia le religioni, e intende mettere a fuoco la questione – come affrontata da Bianchi in una passata stagione di studi e in dialettica con le proposte metodologiche di allora – dei presupposti necessari allo storico per la suddetta comprensione. Questione, anch'essa, di particolare attualità e, riteniamo, valore, nella presente stagione di studi che vede una messa in crisi del soggetto della ricerca storica.

2. Cenni bio-bibliografici

Tuttavia, prima di addivenire alla prima parte della nostra riflessione, ci pare proficuo esporre una breve nota biografica relativa a Ugo Bianchi (Cavriglia, Arezzo 1922 – Firenzuola, Firenze 1995). [2]

[2] Precisiamo che di seguito riporteremo, per quanto concerne la produzione scientifica di Bianchi, solamente alcune tra le monografie, le curatele e le raccolte di saggi dello studioso, rimandando il lettore, per una bibliografia completa, a quella curata da Lorenzo Bianchi in G. Casadio (a cura di), *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle religioni*, Roma 2002, 469-496, riproposta

Compiuti a Roma gli studi classici, si laurea in Lettere nel 1944 presso l'Università di Roma 'La Sapienza', discutendo una tesi in Storia delle religioni sul culto di Artemide Efesia nel I sec. d.C. in comparazione con un passo degli Atti degli Apostoli (XIX, 24-40), e riportando la votazione di 110/110 e lode. Relatore è Raffaele Pettazzoni (1883-1959), il primo titolare in Italia, nel 1923, di una cattedra di Storia delle religioni all'Università di Roma. Iscrittosi alla Scuola di perfezionamento in Studi storico-religiosi (ove si diplomò nel 1947, avendo come relatore ancora il Pettazzoni che era il direttore della Scuola) e alla Scuola di perfezionamento in Scienze etnologiche della stessa Università (1949-1951), risulta vincitore nel 1951 del concorso nazionale per un comando quinquennale presso l'Istituto Italiano per la Storia antica; nel 1954 ottiene la libera docenza in Storia delle religioni che gli consente di tenere negli anni successivi (1955-56/ 1958-59) corsi liberi presso l'Istituto di Storia delle religioni della Facoltà di Lettere dell'Università di Roma "La Sapienza". Ambiti privilegiati dei suoi studi in questo periodo sono le religioni del mondo classico.[3]

Nel 1958, con un favorevole giudizio espresso da una Commissione composta da insigni studiosi quali Raffaele Pettazzoni, Giulio Giannelli, Delio Cantimori e Alberto Pincherle, Ugo Bianchi risulta il "terzo ternato" nel pubblico concorso per Professore straordinario alla Cattedra di Storia delle religioni dell'Università di Roma. Sono gli anni in cui i suoi interessi vengono a privilegiare il dualismo come tipologia storica che percorre il mondo delle religioni vuoi d'area etnologica vuoi d'area culta e in particolare iranica.[4] Al con-

con alcune modifiche e integrazioni in L. Bianchi, *Bibliografia di Ugo Bianchi*, «Annals of the Sergiu Al-George Institute» 6-8 (1997-1999) [Bucharest 2004], 17-38, e, da ultimo, in M. Monaca, *Ugo Bianchi e la Storia delle religioni* (Studiorum et fidei 8), Roma 2012, 50-76.

[3] Opera principale di questi anni è la monografia *Dios aisa. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci* (Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica, XI), Roma 1953.

[4] U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, 1958; seconda edizione con aggiunte, Roma 1983. Ristampa 1991. Idem, *Zamân i Ôhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958.

tempo, è il vasto mondo stesso delle religioni, accostate sulla base di una analisi storico-comparativa, a divenire oggetto di opere che affrontano ampi problemi e temi di storia e di tipologia religiose.[5]

Con la chiamata dell'allora Rettore dell'Università di Messina Salvatore Pugliatti, il 1 febbraio 1960, ha inizio per U. Bianchi la docenza accademica presso l'Ateneo messinese, dapprima come Professore straordinario di Storia delle Religioni e successivamente, dal 1963 al 1971, come Professore Ordinario, oltre che come incaricato di Etnologia (1960-1970). Alle ricerche su singoli aspetti e contenuti delle religioni classiche e del Vicino Oriente Antico, si affiancano monografie che offrono ampi affreschi storico-religiosi e storiografici.[6]

Gli anni del magistero messinese di Bianchi furono caratterizzati, in particolare, dalla organizzazione scientifica del primo di una ricca serie di convegni internazionali di cui lo studioso, convinto assertore della fecondità scientifica di tali incontri, sarebbe stato promotore, pubblicandone regolarmente gli Atti (che ospitavano puntualmente un Documento finale, sempre fortemente voluto da Bianchi come strumento di lavoro imprescindibile per le future ricerche e tale da essere condiviso dal maggior numero possibile dei relatori convenuti): si tratta del convegno su 'Le origini dello gnosticismo' (Messina, 13-18 aprile 1966), che costituisce a tutt'oggi – nonostante talune critiche levatesi nell'ambiente scientifico internazionale – un punto di riferimento imprescindibile negli studi sul variegato e complesso fenomeno dello gnosticismo tardoantico.[7]

[5] U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni* (Serie Universale Studium, 56), Roma 1958; 1986 sec.ed. aggiornata; rist. 1988; Idem, *Teogonie e cosmogonie* (Serie Universale Studium, 69), Roma 1960.

[6] U. Bianchi, *La religione greca*, in *Storia delle religioni* a cura di G. Castellani, Torino, II, 1962, 399-581 (1971 sec.ed.); Idem, *Storia dell'etnologia*, Roma 1964 (1971 sec.ed.).

[7] U. Bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo.* Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966 (Studies in the History of Religions, Supplements to Numen 12), Leiden 1967 (rist.1970),

Nel novembre del 1970 inizia la sua attività di docenza come ordinario di Storia delle religioni presso l'Ateneo Alma Mater Studiorum di Bologna (1970-1974), ove il maestro Raffaele Pettazzoni era stato incaricato di Storia delle religioni dal 1914 al 1923. Nel frattempo, nel 1972, Bianchi ottiene l'incarico di Storia delle religioni presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano, incarico che avrebbe tenuto per un ventennio e precisamente fino al 1991. Il magistero milanese di Bianchi, il più prolungato e tra i più fecondi della sua ricerca scientifica, fu caratterizzato in primo luogo dall'intensificarsi delle ricerche sui temi del male, del destino e della salvezza nella religione greca, e specificamente in relazione alle grandi correnti costituite dalla religiosità olimpica e mistica, come pure in relazione alle formazioni più specificamente misteriche e misteriosofiche;[8] in secondo luogo, dall'applicazione a tematiche pertinenti il cristianesimo antico, in particolare le sue istanze ascetiche e astensionistiche nonché le specifiche concezioni antropologiche che le sostenevano,[9] di quella indagine storico-comparativa che egli andava approfondendo e affinando, mediante una diuturna riflessione metodologica[10] e una progressiva applicazione del metodo storico-comparativo ai diversi ambiti religiosi che furono via via oggetto dei suoi studi. La docenza in una università cattolica, quale

[8] U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976 (rist. 1991); Idem, *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions 17, 3), Leiden 1976; Idem, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy* (Supplements to *Numen 38*), Leiden 1978.

[9] U. Bianchi, *La doppia creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Edizioni dell'Ateneo Bizzarri, Roma 1978; Idem (a cura di) con la cooperazione di H. Crouzel, *Archè e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa.* Atti del Colloquio (Milano, 17-19 maggio 1979), (Studia Patristica Mediolanensia 12), Milano, 1981; Idem (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche.* Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985.

[10] Tali sono, in particolare, i contributi raccolti in U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni.*

quella di Milano, costituì altresì l'ambito ideale nel quale sviluppare una riflessione sui rapporti tra storia delle religioni e teologia delle religioni, e accostare in prospettiva storica e comparativa grandi temi e problemi dibattuti dalla riflessione teologica.[11]

Nel 1974 Bianchi lascia Bologna per trasferirsi a Roma, chiamato all'Università La Sapienza, dapprima presso la Facoltà di Magistero (1974-1979) e successivamente presso la Facoltà di Lettere e Filosofia (1979-1995), ove ricopre quella che era stata la prima cattedra italiana di Storia delle religioni, istituita nel 1923 e ricoperta, dal 1924 al 1959, dal suo maestro Raffaele Pettazzoni. Gli anni romani lo videro promotore di una serie di convegni scientifici internazionali – da lui intesi sempre quali luoghi particolarmente idonei per confrontarsi sui risultati delle ricerche e per aprire un sereno e intenso dibattito scientifico, foriero di nuove prospettive per la ricerca – su quelli che erano nel frattempo diventati alcuni dei poli previlegiati della sua attenzione scientifica, ossia i culti mistici e misterici di origine orientale nell'Impero romano e le loro prospettive soteriologiche,[12] categorie 'classiche' della indagine storico-religiosa quali quella dei 'riti di passaggio'[13] e, nell'ambito della riflessione metodologica, la nozione di religione nella ricerca storico-comparativa. Tema, quest'ultimo, del XVI Congresso della International Association for the History of Religion (IAHR), promosso da Bianchi, nella sua qualità di Vice-Presidente della stessa, e svoltosi a Roma (3-8

[11] U. Bianchi, *Tra mondo e salvezza. Problemi del cristianesimo d'oggi*, Milano 1979.

[12] U. Bianchi (a cura di), *Mysteria Mithrae.* Atti del Seminario internazionale su «La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia», Roma e Ostia 1978; Idem- M. J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano.* Atti del Colloquio internazionale, Roma 24-28 settembre 1979, Leiden 1981.

[13] U. Bianchi (ed.), *Transition Rites. Cosmic, social and individual order - I riti di passaggio. Ordine cosmico, sociale, individuale.* Atti del Seminario italo-finno-svedese tenuto all'Università di Roma «La Sapienza», 24-28 marzo 1984 (Storia delle religioni 2), Roma 1986.

settembre 1990), in una sorta di continuità ideale con l'VIII Congresso della IAHR organizzato, sempre a Roma, dal Pettazzoni nel 1955, nella sua qualità di Presidente della IAHR.[14] A Roma fu altresì Professore Visitante di Etnologia religiosa presso la Pontificia Università Urbaniana Propaganda Fide (1977-1995).

Bianchi fu Presidente della Società Italiana di Storia delle religioni (SISR) dal 1988 al 1995, vice-Presidente (1980-1990) e poi Presidente (1990-1995) della International Association for the History of Religions (IAHR). Già consultore (dal 1970) del Segretariato vaticano per i non cristiani, poi Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, fu membro delle Accademie di Messina e di Bologna nonché del *gremium* per le collane "Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte" e "Texte und Untersuchungen" dell'Accademia delle Scienze di Berlino. Nel 1980 fu insignito della laurea honoris causa dalle Università di Louvain –la –Neuve (mentore Julien Ries) e di Uppsala (mentore Jan Bergman). Morì improvvisamente il 14 aprile (Venerdì Santo) del 1995, poche settimane dopo essere diventato 'professore emerito'.

3. Storia delle religioni: l'oggetto. Analogia e 'rottura di livello'

È un dato acquisito in sede scientifica la stretta relazione tra metodo e oggetto di una disciplina. A proposito di tale relazione, e, più precisamente, della direzione di tale relazione, Bianchi afferma:

> "L'oggetto e il metodo si richiamano talmente l'uno l'altro che (...) si condizionano a vicenda; in tanto parleremo di religione, in quanto avremo una metodologia pertinente per individuarla. Possiamo anzi parlare di una dialettica tra oggetto e metodo, che si generano a vicenda, e in qualche modo sono la stessa cosa: in tanto parleremo di religione in sede di storia delle religioni, in quanto il metodo storico-comparativo ci metterà sulle tracce di certe contiguità, di certe comunanze di aspetti, che ci permetteranno di estendere il termine religione quan-

[14] Bianchi ed., with the cooperation of F. Mora and L. Bianchi, *The Notion of 'Religion' in Comparative Research.*

> to sarà possibile sulla base di questa metodologia storico-comparativa; in altre parole, questa metodologia 'genererà' l'oggetto religione, in quanto questo venga affrontato con quella metodologia".[15]

Verifichiamo in atto detta relazione – tra oggetto e metodo – già quando siamo chiamati a presentare l'*oggetto* della Storia delle religioni: tale oggetto è costituito da quei fenomeni umani che, manifestatisi nella universalità del tempo e dello spazio, sono *comunemente* – e con termine problematico – chiamati religiosi.[16] Questo cauto e problematico accostarsi all'oggetto di studio – infatti non si dice semplicemente: 'l'oggetto è costituito dalle religioni' – è già un frutto del metodo di studio storico e, meglio, storico-comparativo. L'applicazione di tale metodo ci mostra, infatti, come la nozione attuale di religione, con la quale in maniera riflessa o irriflessa lavorano rispettivamente lo studioso o il comune osservatore (si direbbe l'uomo della strada), sia il frutto del percorso storico che ha caratterizzato l'occidente cristiano a partire dal terreno culturale e linguistico del mondo greco-romano.[17] In sostanza, non c'è una nozione *a priori* di religione per lo storico delle religioni (come non esiste un concetto a priori di salvezza o di sacrificio o di altro). Può esserci una nozione a priori di religione per il teologo o per il filosofo, che lavorano sulla base dei loro rispettivi metodi, deduttivi e, in parte, normativi.

Invece, lo storico è chiamato – innanzitutto – a storicizzare il suo oggetto di studio e specificamente il termine con il quale detto oggetto è indicato sia – lo ripetiamo – in sede scientifica come in sede vulgata. Sarà così avvertito del fatto che il termine e la nozione di religione, i quali, nell'occidente contemporaneo, identificano un complesso organico di credenze, ritualità e prassi etiche, che esprimono e interpretano una *relazione* tra il livello

[15] Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, 18.

[16] Detta sottolineatura della problematicità nonché della convenzionalità del termine in questione è presente in vari luoghi degli interventi metodologici del Nostro, come, ad esempio, U. Bianchi, *Saggi di metodologia*, 15.

[17] U. Bianchi, *Saggi di metodologia*, 72.

umano e un livello altro e diverso dall'umano, percepito come superiore agli umani ed efficace nei loro confronti, sono il frutto di un cammino storico, quello del mondo occidentale cristiano, a partire dalle sue radici classiche, e che come tali non hanno corrispettivi né nel mondo antico, in Grecia come a Roma, né nei mondi culturali e religiosi altri, nello specifico i mondi orientali e le culture etnologiche.

La presa d'atto che il termine e la nozione di religione sono storicamente condizionati – ossia sono il frutto del cammino storico dell'occidente cristiano – ha portato in larga parte degli studi attuali, orientati in senso decostruzionista e post-colonialista, al rifiuto di tale termine e di tutto un lessico tradizionale negli studi scientifici applicati ai fatti religiosi: o rifiuto parziale, quando riferito tale termine a mondi e contesti altri e diversi da quello cristiano occidentale, o rifiuto totale. Detto rifiuto si accompagna a soluzioni alternative che qui non esaminiamo e che comunque vanno dall'uso – in sede di studio scientifico dei fatti 'religiosi' – di espressioni neutre, come ad esempio *worldviews,* o 'visioni del mondo', all'uso, per ogni singolo contesto culturale, solo dei termini 'autoctoni' per designare atteggiamenti, potenze sovrumane, attori umani, o altro, legati alla sfera del 'religioso'.[18] Quando non un rifiuto esplicito, almeno un 'fastidio' per il termine religione e l'aggettivo corrispondente è ampiamente diffuso e sotto gli occhi di molti di noi. Fastidio paradossalmente, ma, appunto, non inspiegabilmente, legato alla presa di coscienza storica circa l'origine e l'evoluzione semantica di tale termine – e di tutto un lessico del 'religioso' – nel mondo occidentale cristiano.

Lo storico delle religioni, che lavori sulla base del metodo che qui andiamo delineando, non condivide tale rifiuto o tale fastidio; ritiene invece legittimo un uso (sia scientifico sia vulgato) criticamente avvertito (nel senso indicato) di tale termine per designare quei fenomeni che, nella universalità del tempo e

[18] Utile rassegna di dette posizioni è, ad esempio, in N. Mapelli, *Storia delle religioni. Una prima introduzione alla disciplina,* Roma 2009.

dello spazio, presentino con ciò che, appunto, in occidente si intende per religione significative *analogie*. Tali fenomeni saranno allora detti religiosi non sulla base di considerazioni filosofiche o teologiche normative, ossia a partire da un concetto normativo di religione, e neppure sulla base di una nozione univoca di religione, ma sulla base della presenza in essi – verificata a seguito di un sufficiente approfondimento filologico e storico[19] – di qualificanti aspetti comuni, insieme con altrettanto qualificanti differenze, con altre esperienze che chiamiamo religiose e prima di tutte con la nostra esperienza religiosa, appunto cristiano-occidentale.

Il termine *analogia* è qui usato nel senso aristotelico-scolastico: quei fenomeni che comunemente denominiamo *religioni* sono analoghi nel senso che offrono – e questo è un portato della indagine storica e più specificamente storico-comparativa – tra loro profonde somiglianze e altrettanto profonde differenze, formali e di contenuto, oltreché di funzione, ossia affinità profonde e non meno profonde disparità, le une e le altre mai sempre le stesse. In sostanza non esiste un denominatore comune tra le religioni, ossia una 'essenza' religiosa univoca sottesa alle pur evidenti differenze, né sotto l'aspetto dei contenuti, né sotto l'aspetto delle funzioni, né sotto l'aspetto delle forme. Detto in altre parole: le differenze, non meno radicali delle affinità, "non sorgono come ramificazioni di un tronco comune o di una base monolitica".[20] Il che vuole anche dire che

> "le differenze tra i fatti che chiamiamo religiosi, queste discontinuità che la ricerca positiva constata tra i fatti religiosi, non si identificano in un 'accidente' storico, che sia tale in relazione a una sostanza religiosa che il teorico troppo facilmente definisca. Le differenze appartengono alla sostanza non meno che le affinità".[21]

[19] U. Bianchi, *Saggi di metodologia*, 27.

[20] U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 8.

[21] U. Bianchi, *Saggi di metodologia*, 28.

La portata analogica delle religioni, ovvero della nozione di religione e dei fatti che vengono comunemente qualificati con detto termine, come impedisce di interpretare il rapporto religione/religioni come il rapporto tra tronco e rami, ossia di interpretare la religione come un tronco dal quale si dipartano i vari rami costituiti dalle religioni, così impedisce anche di concepire la religione come un *genus* del quale le religioni siano altrettante *species,* come accade invece, per fare un esempio, con le tante specie del genere dei vertebrati. Ivi, il concetto di vertebrato è univocamente e pienamente verificato in tutte le specie dei vertebrati, per quanto diverse esse possano essere a loro volta.[22]

Va poi ricordato, in primo luogo, come il verificare rapporti di analogia tra fenomeni religiosi, ossia il registrare somiglianze (mai sempre le stesse) e differenze (altrettanto profonde talora quanto le prime) tra quelli, non costituisca di per sé lo scopo di una ricerca storica e comparativa ma piuttosto lo strumento per un approfondimento della ricerca storica stessa. Questo guadagno era stato efficacemente espresso già da Pettazzoni, pur all'interno di riflessioni metodologiche che non ricorrevano – come invece avrebbe fatto esplicitamente Bianchi – alla categoria aristotelico-scolastica di analogia, e tuttavia intendevano mostrare i guadagni di una indagine che oltre ad essere storica fosse esplicitamente e programmaticamente comparativa, in dialettica con posizioni, quali quella dell'idealismo crociano, che negavano insieme alla autonomia categoriale della religione anche la possibilità di comparazione in seno a una indagine storico-critica. Afferma Pettazzoni:

> "In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa essere altro che una meccanica registrazione di somiglianze e differenze, o se non si dia – invece – una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica".[23]

[22] Idea ribadita in diversi interventi di carattere metodologico, tra i quali qui basti ricordare soltanto U. Bianchi, *Saggi di metodologia*, 116.

[23] R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, «Numen» 6 (1959) 1-14, 10.

In secondo luogo – e torniamo alla lezione metodologica di Bianchi – va ricordato come per il Nostro l'analogia sia chiamata non soltanto a rendere ragione di somiglianze (non sempre le stesse) e differenze (altrettanto profonde quanto quelle) tra fenomeni religiosi intesi in senso statico, ossia come 'fotografati' dallo studio storico e comparativo delle religioni, ma anche ad essere verificata nel rapporto tra processi religiosi o dinamiche religiose, vale a dire complessi religiosi colti e inseguiti nel loro divenire storico, si potrebbe dire 'in movimento'. Non una comparazione tra 'fotografie', ma piuttosto tra 'filmati', in questo caso. Un esempio della efficacia di detta comparazione potrebbe essere costituito dallo studio comparativo dei politeismi del mondo antico quali complessi religiosi legati alle cosiddette alte culture e tali – in molti casi – da conoscere in misura analoga – ma nel senso sopra esposto di detto termine – lungo il loro rispettivo cammino storico processi di unificazione del divino. Un ambito di ricerca, questo, che in tempi recenti ha conosciuto un ampio interesse, non sempre – peraltro – tale da portare a indagini criticamente avvertite. Mi sto riferendo al dibattito scientifico sorto intorno alla categoria di 'monoteismo pagano'.[24]

Se vogliamo storicizzare detto ricorso nella lezione metodologica di Bianchi alla nozione di analogia, dobbiamo ricordare che Bianchi ne formalizza la applicazione alla indagine storica e comparativa dei fatti religiosi come correttivo alle prese di posizione – di vario genere – che, invece, ritenendo di poter identificare una sorta di comune denominatore nelle religioni, o di forma o di contenuto o di funzione, offrivano una definizione univoca di religione, definizione costruita – appunto – sulla base del denominatore comune che si riteneva poter identificare. Tale era la strada percorsa dalla fenomenologia ma anche – e significativamente – da decisi oppo-

[24] Al riguardo di questo, e per la relativa bibliografia, ci permettiamo rinviare a M.V. Cerutti, *Monoteismo pagano? Elementi di tipologia storica*, «Adamantius» 15 (2009) 307-330. Vedasi anche G. Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico* (Scienze e storia delle religioni, Nuova serie, 12), Brescia 2010.

sitori di essa, quali, in Italia, dopo Pettazzoni, Angelo Brelich.[25] Di fatto, è proprio in opposizione a queste tendenze che Bianchi sviluppa la sua idea di analogia[26] come categoria che – sola – in modo adeguato, e adeguato nel senso di rispettoso dei dati della storia, si potrebbe dire – anche – rispettoso della verità storica (poiché il mondo delle religioni – nelle loro diversità storiche e fenomenologiche – fa resistenza ad ogni considerazione univoca della religione), identifica i rapporti tra quei fenomeni che sono comunemente chiamati religiosi. In sostanza, la nozione di analogia conferisce allo studio storico e comparativo delle religioni quel carattere aperto e dialettico che non consentono, invece, i forzati impieghi di concetti univoci di 'religione' (siano essi ostensivi o funzionali).

La nozione di analogia – come formalizzata nella lezione metodologica di Bianchi – ci pare, inoltre, particolarmente feconda in rapporto alla stagione attuale di studi applicati ai fatti religiosi. Qui ci limitiamo a segnalare un caso.

La inadeguatezza del modello genere/specie per comprendere il mondo delle religioni, ossia la impossibilità di identificare le religioni come *species* in rapporto al *genus* religione (impossibilità che – come sopra osservavamo – deriva dalla portata analogica della nozione di religione e dei fatti che essa designa), trovò in J. Ratzinger analoga e forte sottolineatura (quantunque con l'uso di una terminologia che fa piuttosto riferimento ai 'fenomeni' che non ai 'fatti' religiosi, come pure della espressione 'fenomenologia' che tuttavia il Nostro usa nel senso di osservazione obiettiva dei dati e non nel senso filosoficamente impegnato che ebbe in una passata stagione di studi Bianchi come acuto critico):

[25] A. Brelich, *Prolegomènes à une Histoire des religions*, in H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des religions*, I, Paris 1970, 3-59 (tr.it. *Prolegomeni*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, Bari 1976, I, 1-55).

[26] Per una ricostruzione storiografica del rapporto tra Bianchi e Brelich sul tema in questione, si veda P. Xella, *Laici e cattolici alla scuola di Raffaele Pettazzoni*, in M.G. Lancellotti - P. Xella (a cura di), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive. Atti del convegno di Roma, CNR, 3-4 dicembre 2002*, Verona 2005, 21-40.

"più o meno coscientemente ci lasciamo [...] continuamente guidare da questa concezione [*scil.*: che la fede cristiana ricada insieme alle altre religioni sotto un comune concetto generico di religione, 'nel senso che le singole religioni ne siano poi le diverse specie'], ed anche la stessa dogmatica vi è parecchio ricorsa, quando cerca ad esempio di spiegare l'essenza del sacrificio cristiano alla luce di un concetto generale di sacrificio, o l'essenza del servizio sacerdotale alla luce di una comprensione generale del fatto sacerdotale. Contro una tale concezione si può certo obiettare non solo in base a concezioni teologiche, ma anzitutto in forza di riflessioni puramente fenomenologiche: i fenomeni stessi non permettono un concetto generale di religione, che sia continuo e tutto abbracci. La filosofia della religione, lo voglia o non lo voglia, dovrà astenersi dalla tendenza a generalizzare propria di ogni filosofia ed accettare la resistenza dei fenomeni, che non si possono classificare in un genere comune".[27]

In sostanza, la valorizzazione della nozione di analogia come adeguata a esprimere il rapporto tra le religioni ci pare occorra particolarmente utile oggi a fronte di tentativi di varia parte di *reductio ad unum* del fenomeno religioso o al contrario di valorizzazione esclusiva della totale opposizione tra cristianesimo e religioni altre, diremmo tra la indicazione di una assoluta continuità e quella – di segno contrario – di una assoluta discontinuità. E invece il mondo delle religioni

"si può assomigliare a un grande acrocoro che risulti dal giustapporsi di serie montagnose diverse, di emersioni disparate, non culminanti in un unico picco ma frastagliate in un gioco complesso e non deducibile di displuviali, le quali identificano volta a volta i lati opposti di una stessa emersione e altra volta invece, anche se spazialmente contigue appartengono a tutt'altra 'logica' di sistema".[28]

Il ricorso di Bianchi alla categoria aristotelico-scolastica di analogia ha suscitato e suscita ancora delle riserve, che – lo diciamo subito – ci paiono infondate. Come esempio di dette riserve, ricordiamo quella di P. Xella:

"ogni individuazione di analogie non può non fondarsi su un principio referente, non può, cioè, che definirsi in rapporto a "qualche cosa", che

[27] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Brescia 1992^{4} (ed.or. Düsseldorf 1969), 393.

[28] U. Bianchi, *Storia delle religioni*, 152.

> in Bianchi però non è mai determinato, dal momento che si rifiuta ogni definizione (anche convenzionale, euristica, di comodo) preliminare. Chi e come stabilisce allora i criteri di analogia? A questa domanda Bianchi non dà risposta. Se ogni "analogo" non fa che rinviare ad un altro "analogo", senza un vero referente, come in un gioco di scatole cinesi si attua una catena teoricamente infinita di presunte analogie senza alcun risultato".[29]

Ci pare, invece, che la riflessione metodologica di Bianchi sviluppi – in alcune sue formulazioni – la nozione di analogia a partire da un referente esplicitamente dichiarato, che è la nozione di religione storicizzata, ossia – appunto – quella formatasi lungo lo sviluppo della cultura occidentale cristiana a partire dalle basi linguistiche latine.

Ma va a questo punto ricordata una importante precisazione di Bianchi al riguardo della nozione di analogia come da lui identificata quale modalità corretta di identificare il rapporto tra religione e religioni. Infatti, Bianchi afferma trattarsi di

> "una analogia di partecipazione, senza un *analogatum princeps* rispetto a cui si misurino tutti gli altri elementi analoghi; piuttosto, un complesso di elementi analoghi, che lo sono tutti a pari diritto; nel quale, cioè, non si dà un modello teoretico di fronte a cui ci siano 'religioni' più o meno 'religiose', se non nel senso, fenomenologico e storico, che alcune di esse occupano un luogo più periferico di altre nel quadro di un 'atlante' emergente dalla osservazione obiettiva. Dunque, in questo frastagliatissimo sistema montuoso che è la religione, potremo parlare di fenomeni più periferici o meno periferici, tali, in certi casi, da autorizzare sempre meno l'uso di una terminologia sia pure analogica. Saranno così più periferici, cioè più problematici sul piano di una tipologia storica, quelli che avranno meno legami di affinità con altri; saranno più centrali quelli nei quali compariranno in maggior numero quegli elementi positivi di analogia che avremo potuto riscontrare in un raggruppamento più vasto e appunto – in quel senso – più compatto (...)".[30]

Ci pare che questa negazione da parte di Bianchi di un *analogatum princeps*, la quale sembra contrastare con la affermazio-

[29] P. Xella, *Laici e cattolici*, 36.

[30] U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni,* 17-18.

ne di cui sopra, relativa alla esistenza di un modello di riferimento – quello occidentale – a partire dal quale valutare le analogie, ossia le somiglianze e le differenze, altrettanto profonde quanto le prime, si spieghi con la necessità di fugare il sospetto che il procedere storico-comparativo – come formalizzato dal Nostro – contempli la esistenza – come punto di partenza e costante riferimento nella comparazione – di un modello normativo valoriale, potremmo pure dire di un modello teologico. Di fatto, nella analogia di partecipazione o di proporzione semplice, il *princeps analogatum*, o analogato principale, ossia il termine principale e fondamentale su cui si basa l'analogia, è quello che esprime nella sua forma più piena e perfetta il contenuto del predicato. Invece, Bianchi, contestando la posizione di uno studioso, P.E.Dhanis, quale esempio di una posizione che ammette l'idea dell'*analogatum princeps* e lo identifica nella nozione del primato assoluto della divinità, venendo poi a valutare le religioni sulla base di una maggiore o minore partecipazione di esse a questa caratteristica, afferma che

> "il parlare di una analogia che si misuri come partecipazione più o meno perfetta a un punto di riferimento, supremo e assoluto, fa riemergere in sede di storia delle religioni, o comunque di ricerca positivo-induttiva sulla religione e le religioni, tutto il problema. Dal punto di vista di questa disciplina e di questo tipo di ricerca possono essere altrettanto religiosi gli spiriti, i culti di fecondità, determinate pratiche per la pioggia, così come lo sono quelle nozioni ed esperienze relative all'assoluto e alla divinità nel senso descritto dal Dhanis. Il che (...) non significa né relativismo né riduzione, ma solo esigenza dell'elaborazione di una tipologia storica della religione costruita sull'osservazione dei dati e dei nessi che li concernono".[31]

Dunque, quella teorizzata da Bianchi è una analogia senza *analogatum princeps*, di tipo valoriale o normativo, senza – cioè – un modello teoretico che funga da criterio normativo cui rapportare, e rispetto a cui 'misurare', gli altri elementi analoghi. Infatti, lo storico delle religioni, nella sua ricerca, che è induttiva e positiva, non partirà da un concetto a priori e precostituito di

[31] U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, 25.

religione o da un modello ideale di religione, ma, dovendo pur partire – in quanto condizione necessaria per la ricerca – da un concetto di religione, potrà fare riferimento a quella nozione di religione storicamente condizionata che si è venuta costruendo nella storia dell'occidente cristiano a partire dalle sue radici classiche, quello stesso occidente che, appunto, ha visto l'inizio dello studio comparato delle religioni. Pertanto, lo storico delle religioni utilizzerà il termine *religione* riferito a quei fatti che nella sua cultura di base e nelle stratificazioni culturali che la determinano vengono definiti come fatti religiosi. Né questa posizione potrà essere accusata di eurocentrismo, giacché essa dipende dalla natura empirica della ricerca storico-religiosa e delle categorie interpretative da essa usate. Progressivamente, poi, lo storico delle religioni estenderà la sua ricerca a quei fatti e contesti che, nelle culture contigue ma anche lontane da quella in cui egli si è formato, offrano analogie, ossia elementi di continuità – mai sempre gli stessi – e di discontinuità, con ciò che nel suo ambiente culturale è percepito come religioso e con questo termine identificato.

Una ulteriore critica che potrebbe essere mossa alla nozione di analogia come formalizzata da Bianchi in relazione allo studio storico e comparativo delle religioni, merita di essere qui esaminata.

Lo sforzo metodologico per negare una concezione univoca della religione e del rapporto tra religione e religioni in favore di una concezione analogica, ma senza *analogatum princeps* – nel senso sopra definito –, potrebbe sembrare dissolversi[32] quando Bianchi propone una – come la chiama – non tanto *definizione* quanto piuttosto *descrizione* di un aspetto qualificante del *quid* identificante il fatto religioso e lo esprime ricorrendo alla nozione di 'rottura di livello'. Descrizione e non definizione, dunque: ricordiamo come costante sia nella riflessione metodologica di Bianchi il richiamo al fatto che lo storico delle religioni nella sua indagine

[32] Cfr. *infra* nel testo l'osservazione di N. Spineto, *Ugo Bianchi e Mircea Eliade,* 413-414.

intorno alle stesse non può partire da una definizione di religione costruita sulla base della identificazione di un contenuto o di una serie di contenuti (e neppure di una funzione o una serie di funzioni), che siano alla base dei fatti religiosi, stante appunto il loro carattere analogico, come pure al fatto che in sede storica una definizione deve porsi piuttosto come il fine della ricerca. E purtuttavia lo storico ha bisogno di una indicazione previa per poter circoscrivere gli oggetti della ricerca stessa e può così partire non tanto da una definizione rigida quanto piuttosto da una 'descrizione', sempre aperta alla verifica man mano prosegua nella sua ricerca, ossia dalla delineazione di aspetti, più che contenuti, che appaiono, sulla base di una ricerca positivo-induttiva, qualificanti il mondo delle religioni.

Ma veniamo più da vicino alla espressione 'rottura di livello'.

La adozione di questa espressione di origine eliadiana – da parte di Bianchi – rientra nel più ampio tema della questione dei rapporti tra la proposta metodologica di tipo storico-comparativo da parte di Bianchi e quella fenomenologica, o meglio morfologica, di M. Eliade. Tema che qui non possiamo analizzare nella sua compiutezza.[33] Limitiamoci pertanto ad un approfondimento – finalizzato agli scopi di queste nostre note – della nozione di rottura di livello.

Se il tema di quella che Eliade definisce "rupture du régime ontologique", e altrove "rupture du niveau", non costituisce, come segnala N. Spineto, "nell'economia globale dell'opera eliadiana, una categoria interpretativa fondamentale",[34] nella riflessione metodologica di Bianchi esso assume una posizione rilevante, a partire dall'opera *Problemi di storia delle religioni*, pubblicati nel 1958 e rieditati nel 1986, allorché, nel tentativo non tanto di proporre una definizione, come precisa lo stesso Bianchi, quanto piuttosto di identificare alcuni aspetti di quel *quid* che allo studioso sembra caratterizzare ciò che è religioso, afferma:

[33] Rimandiamo al riguardo a N. Spineto, *Ugo Bianchi e Mircea Eliade*, in G. Casadio, *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, 401-422.

[34] N. Spineto, *Ugo Bianchi e Mircea Eliade*, 412.

> "Ci sembra che un primo e più evidente aspetto di questo *quid* religioso possa riconoscersi negli atteggiamenti interiori e nei comportamenti esteriori che sono orientati (per ricorrere a un'espressione già coniata, benché con altri riferimenti interpretativi, da M. Eliade) a una 'rottura di livello'. Ci sembra, in altri termini, che un primo aspetto del *quid* religioso possa riconoscersi nell'instaurazione di un rapporto di natura non visibile, per quanto talora sperimentabile, con un *supra* e con un *prius* concepiti come condizionanti l'esistenza medesima del mondo. Il *supra* concerne l'essere o gli esseri che vengono concepiti come trascendenti, o comunque superiori all'uomo quanto a potenza e gerarchia; il *prius* concerne l'essere o gli esseri (onorati tuttora con il culto o semplicemente rievocati) ritenuti protagonisti primordiali di quei fatti che hanno portato all'instaurazione dell'ordine attuale del cosmo. Questi due gruppi di rapporti religiosi – con il *supra* e con il *prius* – non si escludono a vicenda, ma di solito si compongono, anzi coincidono, nel senso che l'essere o gli esseri che agirono agli inizi del mondo hanno ancora autorità su esso, per quanto il grado del loro interessamento e della loro 'presenza', nonché l'intensità materiale e psicologica del culto ad essi rivolto, possa variare ampiamente".[35]

La citazione di cui sopra è tratta della seconda edizione aggiornata de *Problemi di storia delle religioni*, ove viene esplicitata, con il riferimento a M. Eliade, quella che nella prima edizione, del 1958, era solo un'allusione priva del nome dello studioso rumeno.[36] Se non ci interessa in questo momento evidenziare la distanza tra la posizione di Bianchi e quella di Eliade in merito al tema della rottura di livello e in particolare in merito alla diversa delineazione da parte dei due studiosi di quel *prius* che, comunque, entrambi evocano,[37] ci interessa, invece, vedere come subito dopo tale descrizione proposta da Bianchi del *quid* identificante a suo dire il religioso, intervengano delle precisazioni importanti. Infatti, Bianchi afferma che:

> "la 'rottura di livello', la separazione dal profano, non realizza compartimenti stagni nell'uomo, ma una superiore unità: l'unione con il *supra* e con il *prius*, quell'unione e armonia, quella *pax deorum*, alla quale in vari modi aspira la contingenza intrinseca alla 'condizione umana';

[35] U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, Roma 1986², 122-123.

[36] U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, Roma 1958, 116-118.

[37] Rimandiamo anche a questo riguardo a N. Spineto, *Ugo Bianchi e Mircea Eliade.*

> alla quale aspira, se vogliamo usare un termine di sapore cristiano, la ‘condizione creaturale’ dell’uomo”.[38]

Osserviamo come sia la descrizione del tema della rottura di livello, come sopra offerta, sia le precisazioni che la completano, ora riportate, spostino – almeno così ci pare – il baricentro della descrizione del *quid* identificante il religioso come offerta da Bianchi dal tema della rottura di livello al tema della relazione o unione, ché entrambi i termini intervengono nelle espressioni bianchiane sopra riportate, relazione o unione conseguenti a una rottura di livello. Il che ci pare che contribuisca ad accentuare la distanza tra la posizione di Eliade e quella di Bianchi pur nel loro comune ricorso alla nozione di rottura di livello, e, soprattutto, introduca la valorizzazione della religione come fatto relazionale, venendo subito dopo a suggerire come detta relazione possa di fatto conoscere declinazioni e intensità diverse nei diversi contesti religiosi che pur paiono contemplarla.

Va anche segnalato – come già fa Spineto – come il tema della rottura di livello, già nella prima edizione dei *Problemi di storia delle religioni*, appaia legato alla identificazione della portata analogica dei fatti religiosi. Infatti, proprio additando da un lato il rischio di “cadere in un relativismo pseudo-storico” che deriverebbe dalla affermazione della assoluta eterogeneità dei fatti religiosi tra di loro e delle nozioni che vengono utilizzate per studiarli, e, dall’altro lato, la necessità di evitare definizioni assolute della religione, ossia definizioni forti e univoche, Bianchi parla della possibilità di individuare, sulla base della osservazione empirica e poi della analisi scientifica, “aspetti tipici e in certo modo comuni e analogici”.[39] E più avanti parla di una unità dei fatti religiosi che “non può essere se non analogica e relativa”.[40] Al riguardo osserva Spineto:

[38] U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni* [1986²], 124.

[39] U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni* [1958], 111.

[40] U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni* [1958], 115.

> "Se è vero, dunque, che l'idea di rottura di livello si presterebbe a costituire la base per una definizione univoca della religione, Bianchi sembra escludere un tale possibile slittamento in due modi: da un lato con l'insistenza sul fatto che, adottando l'espressione di Eliade, si limita a proporre una semplice descrizione, senza ambizioni definitorie; dall'altro, cominciando ad abbozzare il suo discorso intorno alla analogia, che sposta tutta la questione in una direzione diversa".[41]

La nozione di 'rottura di livello' ritorna in scritti successivi di Bianchi,[42] con declinazioni che meritano attenzione perché consentono di avere una più ampia e completa idea di detta nozione e della sua posizione entro la riflessione metodologica di Bianchi.

> "A base della religione – afferma Bianchi – si trova *normalmente* la credenza in una o più potenze, concepite come personali, superiori e più antiche rispetto alle forze umane e da queste indipendenti. Da parte dell'uomo e del gruppo un atteggiamento di dipendenza rispetto a questi esseri che si riflette anche sul comportamento (etico e rituale) e la persuasione della possibilità di rapporti con loro. Tuttavia *anche* ogni interpretazione della vita implicante il trascendimento del mondano ha una connessione essenziale con il pensiero religioso. In altre parole, la 'religione' implica una rottura di livello (...) e un primo aspetto del *quid* religioso può riconoscersi nell'instaurazione di un rapporto con un *supra* (cioè un sopraumano) inteso come condizionante l'esistenza medesima del mondo e nel mondo".[43]

Tale formulazione merita un'attenta considerazione in relazione ad alcune sue caratteristiche che risultano esemplari delle peculiarità dell'approccio storico e comparativo ai fenomeni religiosi come proposto da Bianchi. Ma una riflessione si impone anche in relazione alla questione se la proposta di detta descrizione del fatto religioso, come tale da implicare una rottura di livello e un conseguente rapporto con un livello 'altro', vanifichi

[41] N. Spineto, *Ugo Bianchi e Mircea Eliade,* 413-414.

[42] Successivi rispetto alla prima edizione di *Problemi di storia delle religioni*, del 1958, alla quale sopra abbiamo fatto riferimento.

[43] U. Bianchi, *La storia delle religioni,* in *Storia delle religioni.* Fondata da P. Tacchi Venturi, diretta da G. Castellani. Sesta edizione interamente rifatta e ampliata, I, Torino 1970, 1-168, 30-31.

o meno lo sforzo perseguito da Bianchi di identificare il fatto religioso come fatto analogico.

Ci pare che nella formulazione riportata poco sopra – e diversamente dalle precedenti – vi sia lo sforzo per comprendere entro la tematica della rottura di livello e della conseguente possibilità di relazione con un livello altro, due ampie aree religiose: la prima, quella introdotta dall'avverbio *normalmente*, è l'area delle espressioni religiose teistiche, che comporta la credenza in potenze concepite come personali e dotate delle caratteristiche che la descrizione di cui sopra provvede a delineare, insieme alla convinzione di poter entrare in un qualche rapporto con loro; la seconda area religiosa, introdotta dalla espressione *tuttavia*, intende coprire quelle espressioni che pure per il Nostro sono identificabili come religiose in grazia del loro offrire un elemento di profonda affinità con le prime, ossia la tensione al trascendimento del mondano, insieme a una differenza, altrettanto profonda quanto la somiglianza evocata, con esse, ossia la assenza di credenze in potenze personali superiori all'umano. Mi pare interessante osservare come, in detta descrizione, il tema della rottura di livello e il tema della conseguente possibilità di relazione con un livello altro, vengano a contemplare soltanto il riferimento al livello del *supra* come livello superiore all'umano e condizionante l'umano, con la conseguente scomparsa della indicazione del livello del *prius*. Evidentemente, tale scomparsa appare funzionale alla possibilità di inserire nel 'religioso' credenze che non contemplano un *prius,* ossia un riferimento a tematiche creazionistiche o demiurgiche o comunque antropogoniche e cosmogoniche che vedano coinvolte potenze superiori. E tuttavia, anche in questa seconda area, l'elemento della relazione appare contemplato (il che quantomeno pone un problema e invita a una verifica sulla base del materiale documentario offerto da aree 'religiose', come ad esempio il buddhismo originario, che appunto ignorano potenze personali sovraumane) con la conseguenza di venire ad additare la specificità del fatto religioso in quanto tale, e in rapporto ad altri fatti, quali elaborazioni concettuali o speculazioni filosofiche che pur hanno

come oggetto questo stesso livello 'altro', il livello del *supra* di cui è qui parola, come fatto relazionale.

Tutte le cautele offerte dalla descrizione di cui sopra, ossia fondamentalmente le indicazioni 'normalmente', 'tuttavia', 'un primo aspetto', ci pare mostrino come non siamo di fronte ad una definizione rigida e univoca del religioso. Siamo ancora nell'ambito – ci pare – di una visione analogica del religioso giacché, identificata una area del religioso, ossia – per cominciare a usare una espressione che si farà strada negli ultimi studi metodologici di Bianchi – una zona entro la grande *mappa multidimensionale* del religioso, si illustrano quegli aspetti analogici che legano questa area della geografia religiosa con altre aree ad essa esterne e pur tuttavia religiose in grazia della presenza in esse – sulla base di una analisi storica e comparativa – di significative analogie, le quali qui sono identificate nella idea del trascendimento del mondano e della conseguente possibilità di una relazione con un *supra* rispetto al mondano.

Ci sia consentito ritornare un momento su quel prolungamento della parte iniziale della descrizione sopra offerta, prolungamento che principia con l'avverbio 'tuttavia'. È evidente, come sopra detto, il riferimento in questa seconda parte della descrizione, a mondi 'religiosi' asiatici e in particolare al buddhismo originario. Tradizione, questa, che, come noto, pone questioni specifiche per quanto concerne il livello 'altro', secondo la definizione sopra riportata, e tanto più ignora – nelle sue formulazioni originarie – la nozione di potenze inerenti a tale livello. Il riferimento all'idea di "trascendimento del mondano", come visto, sembra permettere di recuperare al mondo delle religioni – dunque – ogni forma di buddhismo, anche quello originario che appare oltremodo refrattario, come noto, rispetto ad una collocazione all'interno del mondo delle religioni, proprio per la assenza in esso di aspetti qualificanti il religioso, quale la idea di potenze sovraumane e della permanenza dell' 'anima'. Il tema della 'rottura di livello', se espresso nella particolare forma del "trascendimento del mondano" e della conseguente relazione

con un livello altro, il livello del *supra*, piuttosto che non nella forma della instaurazione di una relazione con un livello altro e con le potenze che lo abitano, interverrebbe, dunque, anche in quelle forme religiose che, come il buddhismo originario, ignorano ogni riferimento a potenze sovrumane o extraumane, e pur comportano una critica radicale del mondano e dell'attaccamento ad esso, come di ogni altra forma di desiderio, percepita quale fonte di dolore.

Può essere qui ricordato – al riguardo – come l'espressione 'rottura di livello' come conseguente all'esperienza di *bodhi* ('risveglio', 'illuminazione') abbia potuto essere usata negli studi proprio in relazione al buddhismo.[44]

Ma, soprattutto, va osservato come l'ampliamento di cui sopra rispetto alla prima parte della descrizione, appunto quello che inizia con la espressione 'tuttavia', non appare dettato – come forse sembrerebbe a prima vista – dalla necessità esplicita o implicita di recuperare al religioso anche quelle forme che più sembrano refrattarie ad esso, ovvero di assicurare al religioso una sorta di universalità quale espressione dello spirito umano, quella universalità che qui – con il caso del buddhismo in particolare in sue forme originarie – sembrerebbe compromessa.

Le cose stanno infatti diversamente. L'appartenenza del buddhismo al mondo della religione, seppur, come precisa Bianchi, in una posizione 'periferica'[45] è recuperata – come mostra lo stesso Bianchi in altra sede – andando alla storia e nello specifico al cominciamento di quello nel vivo del tessuto storico dell'induismo del VI secolo a.C. In sostanza, Bianchi osserva come il Piccolo Veicolo si ponga in una continuità storica rispetto a certe impostazioni ideologiche indiane di base costituite dalla dottrina del *karman*, del *moksha*, del *samsara*,

[44] G. Bonola, *Il paradosso della liberazione dal male nel buddhismo. Figure della liberazione: dal* nirvâna *alla* prajña *alla fede nel grande voto di Amitabha,* in G. Cunico - H. Spano (a cura di), *Religioni e salvezza. La liberazione dal male tra tradizioni religiose e pensiero filosofico*, Napoli 2010, 45-79.

[45] U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, 23-24.

del *dharma*, e più specificamente radicalizzi certi aspetti della speculazione upanishadica, che sono 'religiosi';[46] pertanto – conclude Bianchi – "non si vede come questa radicalizzazione di un motivo categorialmente religioso possa sboccare in un fenomeno categorialmente estraneo alla religione".[47] Si tratterà, piuttosto, di comprendere i modi di appropriazione e di modificazione da parte del Buddha di tali termini. E questo è compito squisitamente pertinente l'indagine storica. In più vada considerato quanto segue.

La centralità o perifericità del buddhismo originario sulla "complessa e multidimensionale mappa della religione"[48] sarà individuabile a seconda degli aspetti che volta per volta vengono presi in considerazione. E così, ad esempio, su una mappa letta in modo 'teistico' esso apparirà periferico, mentre occuperà un posto centrale se visto nei termini delle sue istituzioni monastiche.[49]

In sostanza, il recupero del buddhismo originario al mondo delle 'religioni' – termine usato, come ormai sarà chiaro, in senso analogico – è una operazione che può costituire un esempio illuminante di proba applicazione di un sano metodo storico e comparativo, attento alle analogie, nel senso sopra precisato, e non di una rigida applicazione di definizioni univoche e di altrettanto rigide risposte, con un sì o con un no, a questioni di rispondenza o non rispondenza a dette definizioni di orizzonti di credenze e di comportamenti etici e rituali. E tale è il motivo per cui ci siamo diffusi su di esso.

Ma torniamo alla espressione 'rottura di livello' e alle questioni che essa, nelle diverse formulazioni con cui ritorna nella diuturna riflessione metodologica di Bianchi, pone a fronte della insistenza – come visto – da parte di Bianchi sulla dimensione analogica del religioso. Ci pare importante ricor-

[46] U. Bianchi, voce *Storia delle religioni*, 546.

[47] *Ibidem.*

[48] U. Bianchi, voce *Storia delle religioni*, 541.

[49] *Ibidem.*

dare come i rischi insiti in una utilizzazione, per così dire, sistematica e priva di ulteriori approfondimenti e articolazioni dell'espressione 'rottura di livello' – e dunque il suo scivolare pericolosamente verso una definizione univoca di religione – siano del resto – e significativamente – in maniera esplicita riconosciuti dallo stesso Bianchi, il quale, nella sua critica di alcuni tentativi definitori del fatto religioso (dalla nozione di 'sacro' propria di R. Otto, alla nozione di *ultimate concern* e ad altre), viene a definire l'espressione 'rottura di livello' come "espressione valida entro certi limiti, ma non utilizzabile con implicanze di autoevidenza generalizzante".[50]

Non siamo pertanto totalmente d'accordo con quanto afferma Spineto alla fine della sua analisi circa la presenza nella riflessione metodologica di Bianchi – in prospettiva diacronica – della nozione di 'rottura di livello': "L'idea della religione come 'rottura di livello', dunque, non scompare mai all'orizzonte della riflessione metodologica bianchiana, ma va detto che, nonostante tutto, rimane prossima ad una visione 'univoca' del religioso e, con l'imporsi del concetto di analogia, che diventa via via più centrale, assume un ruolo sempre più marginale".[51]

Diremmo, piuttosto, che la nozione della rottura di livello – se considerata nelle diverse sfumature e accentuazioni che intervengono a caratterizzarla in prospettiva diacronica, ossia osservandone il riproporsi negli scritti di Bianchi, dal 1958 al 1986, è per Bianchi luogo idoneo per esprimere la sua visione analogica del fatto religioso, una visione che può sembrare caratterizzata – e forse lo è – da un precario equilibrio, rischiando ad ogni passo di cadere in una visione univoca ma tenendosene sostanzialmente lontana in grazia di una serie di distinguo, ovvero di precisazioni e articolazioni, che Bianchi introduce nelle diverse formulazioni della stessa nozione lungo la sua diuturna riflessione metodologica. E tenendosi – pur

[50] U. Bianchi, voce *Storia delle religioni*, 161-162.

[51] N. Spineto, *Ugo Bianchi e Mircea Eliade*, 416.

mutuata sostanzialmente detta nozione da un fenomenologo o, meglio, da un morfologo quale Eliade – al contempo lontana da quelle derive fenomenologiche che Bianchi intese sempre evitare e contrastare. E questo pur se una dose massiccia di fenomenologia è stata da diversi studiosi intravista nella riflessione metodologica di Bianchi, a impianto storico-comparativo. In sostanza, essi ritengono che il richiamo costante alla storia e alle sue esigenze – caratterizzante la riflessione metodologica di Bianchi – contrasterebbe con gli esiti – fenomenologici – delle sue analisi nei diversi campi percorsi dalla sua indagine, e in particolare allorché la sua indagine comparativa porta alla enucleazione di tipologie storiche, che riproporrebbero gli astratti tipi costruiti dalla indagine fenomenologica. Non ci soffermiamo in questa sede su queste critiche che peraltro hanno avuto già risposta in studi diversi.[52]

Mette conto, invece, di essere menzionato il tentativo – offerto nell'ultimo saggio metodologico scritto da Bianchi – di offrire una descrizione del *quid* identificante il 'religioso', tentativo che sostituisce alla nozione di 'rottura di livello' la nozione di un 'al di là', ma sempre nel contesto di una argomentazione cauta nella sua attenzione a evitare definizioni univoche del 'religioso' per suggerirne invece la portata analogica. Bianchi, ivi, afferma infatti che oggi il termine religione identifica quelle realtà che

> "assume the form of integrated structures, not always answering the same questions and needs, but characteristically concerned with the widespread human tendency to identify a 'beyond'. In particular, the comparative historical and holistic procedure will allow the researcher to acknowledge that not all religions are such in relation to a univocal meaning of the word".[53]

[52] Cfr. nota112, p.134.

[53] U. Bianchi, *Concluding Remarks: the History of Religions, today*, in Idem, *The Notion of 'Religion' in Comparative Research*, 919-921, 920.

4. Storia delle religioni: il metodo. Storia e comprensione storica

Qui offriamo un breve richiamo alle caratteristiche fondamentali del metodo storico-comparativo come proposto da Bianchi, prima di soffermarci su questioni concernenti – come annunciavamo – il tema della comprensione come esito della ricerca storica, nonché quello dei suoi requisiti da parte del soggetto, ossia lo storico.

Lo studio storico della religione è un metodo essenzialmente induttivo, inteso a "comprendere la religione nella sua concretezza, nella sua creatività storica e nel suo significato per la vita culturale, sociale e individuale con cui è intrecciata".[54] Sul senso del 'comprendere ' e del 'comprendere storicamente' ci soffermeremo più avanti. Qui sottolineiamo – sulla scorta di Bianchi – che studiare storicamente quegli atteggiamenti e fenomeni umani che, con un uso storicamente avvertito – nei termini detti – e analogico – pure nei termini detti – del termine, chiamiamo *religiosi*, significa studiare il particolare e il concreto storico, ciò che è esistito e si è manifestato nella storia ed è indagabile con i mezzi della storiografia. Più precisamente vuol dire studiarlo nel suo trovarsi vitalmente situato in un contesto storico, che, a sua volta, si identifica come un processo storico, e studiarlo nel concreto del divenire storico, ovvero non solo nel suo manifestarsi ma anche nel suo divenire. R. Pettazzoni affermava – di contro alla fenomenologia religiosa –, come noto, che ogni *phainomenon* è un *genomenon*,[55] e G. Maspero ha avuto recentemente modo di aggiungere – nel contesto di una sua riflessione sul valore relazionale della storia – che tale affermazione può essere estesa, dicendo che ogni *phainomenon* è sia *genomenon* sia *gignomenon*, nel senso che non solo ha una origine, ma anche origina, cioè genera, andando a costituire una trama relazionale che lo storico può ripercorrere.[56]

[54] U. Bianchi, voce *Storia delle religioni*, 539.

[55] R. Petazzoni, *Aperçu introductif*, «Numen» 1 (1954) 1-7.

[56] G. Maspero, *Può un credente studiare la storia?* «Annales Theologici» 32 (2018) 399-413.

Studiare storicamente i fatti religiosi significa – in altri termini – innanzitutto studiarli nel contesto che li espresse e li esprime e in secondo luogo significa studiare la loro genesi e il loro sviluppo fino alla eventuale loro morte. Si osservi come la contestualizzazione di per sé non sia appannaggio della sola ricerca storica. Si pensi infatti a quello che è un approccio funzionale, il quale mira a cogliere la funzione degli elementi religiosi in quegli 'insiemi integrati' che sono le culture umane. Proprio della ricerca storica è invece lo studio della *genesi* e dello *svolgimento* dei fenomeni religiosi entro le rispettive culture, le quali anche esse non sono immobili ma sono in movimento, ossia costruiscono, elaborano, perpetuano, accettano, modificano, scartano o eliminano, credenze, etiche, prassi cultuali.

Un esempio – ma, appunto, è solo un esempio – che mi pare particolarmente efficace. Si può constatare come solamente uno studio storico, nel senso detto, della apocalittica giudaica – con tutti i problemi che qui non è certo possibile evocare legati alla *comprehensio* ed *extensio* di tale termine – riesca a superare l'*impasse* che si offre quando si ricerchi una improbabile essenza della stessa, dal momento che questa offre – non tanto sotto l'aspetto della forma quanto piuttosto sotto l'aspetto dei contenuti – nozioni, ad esempio circa la questione dell'*unde malum*, non solo diverse ma anche decisamente contrastanti. Il seguirne il processo storico insieme a quello dei referenti con i quali essa intese misurarsi permette di cogliere la intelligibilità e il senso, nonché la coerenza, delle sue riflessioni sull'*unde malum*.[57]

Ci sia consentita una più ampia riflessione sulla importanza – entro uno studio storico dei fenomeni religiosi – dello studio della genesi degli stessi, là – naturalmente – ove essa riesca ad essere

[57] In tal senso si è espresso in particolare P. Sacchi in una ampia serie di studi confluiti in Idem, *L'apocalittica giudaica e la sua storia,* Paideia, Brescia 1990; Idem, *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio* (Antico e Nuovo Testamento 7), Brescia 2010. Ci permettiamo, poi, rinviare a M.V. Cerutti, Krisis *e crisi nell'apocalittica giudaica*, in A.M. Mazzanti - I. Vigorelli (a cura di), Krisis *e cambiamento in età tardoantica. Riflessi contemporanei* (Ricerche di ontologia relazionale 3), Roma 2017, 51-75.

storicamente afferrata, e dunque non tanto nelle religioni etniche quanto nelle religioni fondate o – caso ulteriore – riformate.

Riportiamo, al riguardo, alcune espressioni di Bianchi in relazione al buddhismo e alla sua genesi, ma – naturalmente – le indicazioni metodologiche che esse esprimono valgono per ogni fenomeno religioso fondato. Esse ci paiono particolarmente efficaci non solo nel loro additare la importanza, entro uno studio storico dei fenomeni religiosi, del momento o dei momenti aurorali, ma anche perché esse introducono una problematica ampia e importante che, come tale, esula dagli intenti di queste nostre note e che potrà essere qui soltanto evocata, vale a dire quella relativa ai rapporti tra storia delle religioni e discipline come la missiologia o la teologia delle religioni che con la prima condividono in parte l'oggetto di studio, muovendosi, peraltro, con metodi e per scopi propri e diversi da quella.

Afferma, dunque, Bianchi:

> "sarà certo utile al missiologo una accurata conoscenza della situazione attuale delle collettività buddiste, delle loro differenze e convergenze: ma gli sarà anche utile e necessario conoscere la loro *genesi*, e il momento del loro diversificarsi e contraddirsi; e gli sarà ancora più utile conoscere la temperie spirituale nella quale il Buddha elaborò la nuova dottrina, o meglio la nuova gnosi; e quali furono i presupposti brahmanici della scoperta beatificante del Buddha; ma gli sarà prezioso anche conoscere a quale punto della evoluzione della riflessione sul Divenire e sul Mondo il Buddha sia intervenuto con la sua gnosi risolutiva: una riflessione, quella sul Divenire e sul Mondo, che nel VI secolo a.C., l'età del Buddha, era all'ordine del giorno in una lunga fascia di territori che dalla Grecia dei presocratici raggiungono l'India e l'Oriente estremo".[58]

Si tratterà dunque, per il missiologo, prima di comparare e di confutare "sulla base delle verità filosofiche e dei dogmi cristiani", si tratterà di

> "individuare la temperie storica, filosofica e religiosa, in cui il buddhismo nacque; dovrà capire, cioè comprendere, cioè valutare nel suo complesso il buddismo; dovrà inverarlo storicamente, o, con una parola che certo non usiamo nello stesso senso degli storici immanentisti, dovrà

[58] U. Bianchi, *Tra mondo e salvezza*, 73-74.

> 'giustificarlo'. Ne dovrà cioè studiare la storia; e la *simpatia* [n.d.r.: il corsivo è nostro] che allora esso proverà per questo tipo di pensiero non sarà più la superficiale simpatia o ammirazione per le austerità dei bonzi: ma sarà la *simpatia* di chi si è ricondotto *mentalmente* [n.d.r.: corsivo nel testo] a quel punto – proprio a quel punto – in cui il suo fratello lontano, due millenni e mezzo or sono, si trovò a dubitare e a meditare".[59]

Solo dopo aver capito, partecipato, simpatizzato, solo dopo aver, come dicono gli inglesi 'realizzato' il buddhismo, continua Bianchi, solo allora

> "quando avrà raggiunto il punto di *genesi*, e i conseguenti (o inconseguenti) successivi *svolgimenti* [n.d.r.: i corsivi sono nostri], [...], tutti gli ampliamenti, tutte le restrizioni, tutte le incrinature, tutte le contraddizioni, tutte le circostanze che la storia molteplice del pensiero buddista avrà messo storicamente in rilievo"[60]

solo allora il missiologo, o il missionario, potranno individuare e porre delle problematiche alle quali il buddhismo non sarà più sufficiente risposta. Problematiche e istanze o domande che il cristiano avrà presentato al non cristiano e che saranno come semi che daranno, "quando piacerà a Dio e alla storia"[61] il loro frutto.

Una riflessione densa – quella di cui sopra – che, mentre valorizza l'importanza di un approccio storico, e in particolare tale da gettare luce su ciò che pertiene la genesi dei fatti religiosi, come premessa essenziale per ogni successiva riflessione da parte del missiologo o del missionario o, aggiungeremmo noi, del teologo delle religioni, introduce al tema della comprensione come scopo dell'indagine storico-critica applicata ai fatti religiosi e accenna a presupposti necessari a detta comprensione da parte del soggetto che li accosta.

È questo un punto di fondamentale importanza, su cui Bianchi nei decenni della elaborazione della sua proposta metodologica insistette in maniera particolare, di contro a contestazioni da diverse parti provenienti che andavano in direzione opposta,

[59] U. Bianchi, *Tra mondo e salvezza*, 75.

[60] U. Bianchi, *Tra mondo e salvezza*, 75-76.

[61] U. Bianchi, *Tra mondo e salvezza*, 77.

e che mantiene ancora oggi la sua validità: l'approccio storico non è meramente *euristico* e *descrittivo* (come da più parti si ritiene) ma vuole essere *interpretativo*. Ossia: non ritiene di dovere limitarsi ad accertare il dato delegando ad altre discipline normative e teoretiche il compito di interpretare quel dato,[62] ma ritiene che, ponendo il dato in un *contesto* e in un *processo* (le due coordinate dell'analisi storica, come sopra ricordato), debba e possa (esso solo, almeno tale è la convinzione di Bianchi) identificare il *senso* del dato religioso studiato,

> "e ciò tanto più se il 'senso' da studiare è anzitutto quello che i portatori dei 'dati' in questione attribuivano al loro pensare e al loro agire: senso, questo, che è per eccellenza compito della scienza storica indagare".[63]

Ci sembra – lo ribadiamo – un punto di particolare importanza che merita di essere ulteriormente esplicitato.

L'approccio storico alle religioni "deve essere distinto dall'approccio ermeneutico, che privilegia una singola chiave interpretativa per svelare i misteri del fenomeno che viene esaminato".[64] Buon esempio di un approccio ermeneutico può essere costituito dalla lettura da parte di Hans Jonas del fenomeno gnostico alla luce di categorie del moderno esistenzialismo, quali quella di *Geworfenheit* o 'deiezione'.[65] Altro esempio, l'uso da parte di Rudolph Otto della categoria del 'sacro'.[66] All'uso dello strumento ermeneutico – come del resto anche a quello del metodo fenomenologico – è imputato da Bianchi il fatto di non essere sufficientemente verificato sui fatti e di trascurare problemi cruciali, squisitamente storici, quali quelli della continuità e del mutamento, della creazione e dello sviluppo come pure del-

[62] Cfr. U. Bianchi, *Saggi di metodologia*, 88-89.

[63] U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, 27.

[64] U. Bianchi, voce *Storia delle religioni*, 539.

[65] H. Jonas, *Lo gnosticismo*, tr.it., Torino 1973, 1991² (ed.or. Boston 1954).

[66] R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917 (prima trad.it., *Il Sacro, l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, traduzione di Ernesto Buonaiuti, Bologna, 1926).

la rivoluzione, che intervengono a caratterizzare il mondo delle religioni e che sono invece fondamentali nello studio storico (e comparativo) delle stesse.[67] Esplicita è, al riguardo, da parte dello storico delle religioni, "la riserva verso un procedere che troppo immediatamente raccordi esegesi del testo ed ermeneutica, cioè ricerca di 'senso' – dove 'troppo immediatamente' significa 'senza una piena problematizzazione storico-religiosa'".[68] Come esempio di tale riserva sono le pagine che Bianchi dedica alla ermeneutica offerta da P. Ricoeur dei primi capitoli della narrazione genesiaca a proposito della tentazione e della trasgressione dei protoplasti. Infatti, al riguardo, Bianchi esprime le proprie riserve

> "verso una ermeneutica *filosofica* che isoli il testo prescelto (in questo caso il racconto di Genesi 3) ma nello stesso tempo lo arricchisca di tutta una problematica di riferimento filosofico e teologico che è ulteriore rispetto ad esso".[69]

Le riserve espresse da Bianchi per una 'ermeneutica' che non si fondasse sopra la base sicura dell'indagine storica, idiografica e storico-comparativa,[70] naturalmente non comportano per il Nostro il togliere spazio alla riflessione teoretica. Filosofia o teologia potranno indagare ulteriormente sul senso e il significato del dato, cioè in base alle proprie esigenze conoscitive, una volta – però – che siano informate dei risultati ottenuti, e già dei problemi identificati, dalla ricerca storico-religiosa.[71] Questa – infatti – non è contraria all'uso della teoria ma la teoria in essa non deve funzionare come un *a priori*, ma come una ipotesi aperta alla possibilità di falsificazione.[72]

[67] U. Bianchi, voce *Storia delle religioni*, 539.

[68] U. Bianchi, *Nota storico-religiosa sull'ermeneutica del male profondo*, in M. Olivetti (a cura di), *Esistenza Mito Ermeneutica.* Scritti per Enrico Castelli, Archivio di Filosofia I, Padova 1980, 155-166,156.

[69] *Ibidem.*

[70] U. Bianchi, *Storia delle religioni,* 166.

[71] U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, 27.

[72] U. Bianchi, *Concluding Remarks,* 920.

Cautele metodologiche, queste, che ci paiono offrire alcune assonanze con i richiami di un importante teorico del metodo storico, quale Marrou, allorché questi veniva a contrapporre la ermeneutica del filosofo, interessato alla sua idea e al suo problema, alla interpretazione dello storico, interessato all'ascolto dell'altro.[73]

Ma torniamo alle caratteristiche della ricerca storica applicata al dato religioso. In sostanza, per il Nostro, essa è da intendersi come una ricerca *olistica,* o almeno che deve tentare di essere olistica nel suo approccio ai materiali.[74] Ossia, deve operare un trattamento integrale del materiale documentario e dei problemi che da esso sorgono.[75]

Tale requisito dell'approccio storico ai fatti religiosi, l'essere olistico (requisito che è anche il suo 'privilegio' di contro agli approcci sociologici, psicologici e antropologici),[76] si esprime in due sensi. Si tratta dunque di due olismi.

Per il primo – proprio della ricerca storica idiografica – la religione/le religioni è/sono parte/parti della/di una cultura (non nel senso che è riducibile a cultura). Dunque si tratta di studiare una religione o un particolare fenomeno religioso dentro al contesto della cultura a cui appartiene.

> "From the point of view of the History of Religions, religion is a part of culture, not in the sense that it is reducible to culture, but in the sense that it is culture and shares in the culture's creativity and variety. But one had best avoid, e.g., a statement according to which religion is 'nothing but culture', a statement unnecessarily 'defensive', implicitly

[73] H.I. Marrou, *La conoscenza storica*, tr.it., Bologna 1962 (ed. or., *De la connaissance historique*, Éditions du Seuil, Paris 1954), 88-89. Per una rivisitazione della lezione metodologica del Marrou insieme ad una valorizzazione della stessa in tempi quali gli attuali caratterizzati da una 'crisi della storia', si veda ora L. Lugaresi, *Henri-Irénée Marrou e la crisi della storia. Qualche spunto per rileggere oggi* De la connaissance historique (1954) «Annales Theologici» 32 (2018) 363-387.

[74] U. Bianchi, voce *Storia delle religioni*, 541.

[75] Cfr. U. Bianchi*, Method, Theory and the Subject Matter.*

[76] U. Bianchi*, Current Methodological Issues in the History of Religions.*

> polemical and for this reason open to equivocation in a form of indiscriminate and massified 'culturalism'".[77]

Per il secondo olismo, proprio della ricerca storica comparativa, detta ricerca deve tener conto di quelle parziali continuità sul piano morfologico e storico che legano una religione o elementi di essa al polimorfo mondo delle religioni pertinenti alle differenti culture.

> "This means an accurate ad contextual evaluation of all aspects and connections, internal and external, of a religion or sets of religions, an evaluation open to hypotesis but opposite to apriori, unfalsifiable selection" .[78]

Nel tentativo di un approccio olistico ai dati – quale quello descritto – la indagine storica potrà utilmente fare sue acquisizioni proprie di discipline diverse (psicologia, sociologia, antropologia, scienze cognitive, approcci di genere o post-coloniali, e così via). Esso, infatti, si offre come

> "a methodological setting which is not intended to undetermine the validity of other approaches or to be imperialistic, but which is confident in its own fitness to meet the demands of a scientific-humanistic approach to religion, first of all the demand to be concrete and holistic".[79]

Ma questo senza, tuttavia, consentire alle pretese riduzionistiche che dette discipline vengono facilmente ad esprimere. Non è questo il luogo per ricordare e discutere le diverse forme di riduzionismo individuate dal Nostro.

Basterà ricordare come, definito 'riduzionismo' ogni "ricorso programmatico a categorie concettuali e reali diverse da quella religiosa per spiegare l'insorgere e il perdurare della religione, o la natura di questa",[80] il Nostro si riferisca in particolare alle forme filosofica, psicologica e sociologica del riduzionismo. Al

[77] U. Bianchi, *Method, Theory and the Subject Matter*, 351.

[78] U. Bianchi, *Concluding Remarks,* 921.

[79] U. Bianchi, *Current Methodological Issues in the History of Religions,* 53.

[80] U. Bianchi, *Storia delle religioni*, 156.

riguardo, distingue tra approcci allo studio della religione e delle religioni che siano *programmaticamente selettivi* per ragioni filosofiche o ideologiche, e tali da introdurre presupposti di natura filosofico-sistematica (per esempio storicistico-assoluta) in una ricerca che invece vuol essere storico-positiva, e approcci che siano solo *implicitamente riduttivi* ovvero semplicemente intendano concentrarsi su un particolare aspetto del fatto religioso e dei fatti religiosi (come accade – precisa il Nostro – nello studio sociologico, antropologico e psicologico della religione).[81] La critica ai riduzionismi diversi e purtuttavia tutti mortificanti quella ricchezza e quella complessità dei dati religiosi che Bianchi riteneva potesse essere illuminata dalla sola indagine storica e storico-comparativa fu costante. Contro ogni forma di riduzionismo la ricerca storica applicata ai fatti religiosi potrà mostrare le sue potenzialità, e lo storico sarà fondamentalmente chiamato a non minimizzare né maggiorare il suo oggetto, cioè a non forzarlo.[82] In sostanza, di contro ai riduzionismi di diverso tipo, pregiudizialmente unilaterali nel loro approccio al reale, il metodo storico-comparativo può arrivare a mostrare la *irriducibilità* della religione ad altri aspetti della cultura – ai quali peraltro è intimamente legata – e dell'atteggiamento religioso a specifiche componenti dello spettro esistenziale umano, ovvero ad altri atteggiamenti dello spirito, con i quali peraltro il religioso è intimamente legato, e dunque può arrivare a mostrare la *autonomia (relativa)* del religioso, in grazia della sua vocazione a indagare i fatti religiosi – fatti verificabili nella misura in cui si riflettono in documenti degni di fede – in tutti i loro aspetti e in tutte le loro pieghe, senza selezioni arbitrarie. Lo storico delle religioni, infatti,

> "è uno specialista che, armato delle armi della ricerca storica, è capace di affrontare il suo oggetto, le religioni e la religione storicamente indagate, in tutte le loro pieghe, aspetti, contenuti, senza

[81] U. Bianchi, *Method, Theory and the Subject Matter*, 350.

[82] U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, 26.

> amputazioni, senza riduzioni operate a priori, senza ‘ermeneutiche’ che vogliano dimostrare quello che in realtà si dà già per scontato”.[83]

Si osservi come affermare l’autonomia (relativa) della religione non significa sostenere una posizione essenzialistica, ossia affermare a priori o postulare una *essenza* della religione, sia essa teologica, ad esempio il ‘sacro’, la cui esistenza è postulata da R. Otto come realtà autonoma e dotata di specifiche caratteristiche, sia essa antropologica (ad esempio, la nozione dell’uomo come *naturaliter* religioso, l’*homo religiosus* – oggi – di Julien Ries). Infatti, la Storia delle religioni si muove, con la sua affermazione dell’autonomia relativa della religione, tra la affermazione della assoluta autonomia della stessa, propria – come detto or ora – di larga parte della fenomenologia, che presuppone un concetto di religione come categoria a priori necessaria ed eterna e quindi irriducibile, e la negazione assoluta della autonomia della religione, propria – ad esempio – dello storicismo, in sue diverse forme. In sostanza, né il postulare una realtà trascendente né il negarla appaiono posizioni pertinenti alle esigenze della ricerca storica. Neppure è corretto metodologicamente in sede di ricerca storica presupporre una facoltà umana innata (come nelle teorie antropologiche circa l’*homo religiosus*) della quale le diverse religioni storiche sarebbero espressione.[84]

Ma un altro rilievo a proposito dell’approccio storico alle religioni – secondo la lezione metodologica di Bianchi – va qui valorizzato.

Come noto, il metodo storico – che in sé ‘non è né occidentale né orientale’[85] – è stato *di fatto* elaborato nella cultura occidentale,[86] e in questa sua caratteristica – ove sia applicato

[83] U. Bianchi, *Raffaele Pettazzoni e la International Association for the History of Religions*, SMSR 49 (N.S. 7) (1983) 21-28 (= *Strada maestra* 12, 1979, 11–18), 27-28.

[84] Ricordiamo, dello studioso belga, Julien Ries, come sia in corso di pubblicazione l’*Opera omnia* (Brescia - Milano 2006).

[85] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 241.

[86] *Ibidem.*

allo studio delle ‘religioni’ – esso è, per così dire, solidale con il suo oggetto, la ‘religione’, che è una costruzione occidentale, come sopra ricordavamo. Non stiamo infatti parlando – osserva Bianchi – di studio storico della *via* o della *legge* o dell’*ethos* ma della religione e meglio delle religioni. Un aspetto – questo – di quel legame tra metodo e oggetto che appare – come si diceva – un dato centrale della riflessione metodologica di Bianchi e della più generale coscienza epistemologica elaborata in seno ad approcci scientifici attuali.

Orbene, detto approccio storico alle religioni – è questa una ulteriore sottolineatura di Bianchi che ci pare importante recuperare – va distinto da quello che Bianchi definisce come un ‘*oriental trend of stadying the history of religions*’,[87] che sarebbe stato espresso – negli anni in cui Bianchi formulava tali riflessioni – in sedi scientifiche quali il congresso di Marburgo del 1960, e tale da presentarsi piuttosto come un approccio *intuitivo* alle religioni, considerate come essenze immutabili ed eterne.[88] Eppure questo *oriental trend* offre – tale è la convinzione di Bianchi – una provocazione che lo storico occidentale può raccogliere.

Infatti, continua ad osservare Bianchi, se questo *oriental trend* male fa a confondere, nella sua critica all’approccio storico come venutosi a costruire – appunto – in occidente, la ricerca storica sulle religioni con una filosofia quale il razionalismo che elimina a priori la possibilità di una rivelazione, tuttavia esso può risultare utile allo storico ‘occidentale’ nel momento in cui lo solleciti a non obliare le problematiche filosofiche legate alle questioni che egli tratta storicamente.

Di fatto, detto *oriental trend* può mettere in luce “l’incongruence de ceux qui, en étudiant les religions, poseront une quantité de questions, tout en n’ayant le moindre intérêt à la valeur et à la vérité éventuelles des théories religieuses en jeu”.[89] Tutto ciò senza peraltro giungere a una confusione metodologica tra storia,

[87] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 240-241.

[88] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 240.

[89] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 241.

filosofia e teologia, nello studio delle religioni. Di fatto la distinzione tra una ricerca storica applicata ai fatti religiosi e una ricerca filosofica come pure una ricerca teologica intorno agli stessi, senza confusioni o sovrapposizioni, risulta una costante preoccupazione della diuturna riflessione metodologica di Bianchi. Resta comunque l'importanza del monito di cui sopra come correttivo a interpretazioni della ricerca storico-critica applicata ai fatti religiosi la quale, per essere fedele a se stessa, dovrebbe mettere tra parentesi qualsiasi interesse, pur minimo, per riprendere le parole or ora riportate, per il valore e la verità eventuali delle teorie religiose oggetto di indagine.[90]

Qui Bianchi tocca un punto che riteniamo particolarmente rilevante alla luce di tendenze attuali che, ove non siano volte a ridurre l'approccio storico alla insignificanza, lo ritengono doversi slegare da qualsiasi interesse, appunto, per la Verità metafisica.

Si tratta della domanda: fino a che punto può arrivare la storia delle religioni, sulla base del suo metodo storico e comparativo sulla via dell'affermazione della Verità ovvero che esista una religione vera e quale sia la religione vera? Nella lezione metodologica di Bianchi, ci pare, la ricerca storica e comparativa delle religioni, non intende prestarsi – se ci è consentita questa incursione in un genere letterario particolare – alle finalità additate da Berlicche, il diavolo anziano, al suo giovane discepolo, il diavolo apprendista Malacoda, il quale appare – nelle *Lettere di Berlicche* di C.S. Lewis[91] – preoccupato che persone intelligenti potessero, leggendo fonti della sapienza degli antichi, mettersi sulle tracce della verità. Berlicche lo tranquillizza ricordandogli che l'approccio storico, inculcato dagli spiriti infernali negli studiosi del mondo occidentale, li avrebbe tenuti lontani – siamo agli inizi degli

[90] Ci basti qui ricordare, come un esempio tra i molti che potrebbero essere addotti, D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano 2000, 146, il quale, muovendosi all'interno di una prospettiva di chiara marca storicistica, afferma che "lo storico deve muoversi dall'ipotesi che tutta la sua materia sia riducibile a cause umane".

[91] Cit. da J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2005, 195.

anni '40 – dal problema della verità di quanto si è letto, impegnandoli, invece, in interrogativi circa influssi e dipendenze, storia degli effetti delle opere e così via. Dunque, la comprensione storica, come tale da escludere la questione della verità.

Invece, la lezione metodologica cui s'è qui fatto riferimento, pur non sconfinando né nella filosofia né nella teologia né nella apologetica, può suggerire la urgenza della domanda sulla Verità e può farlo in grazia delle caratteristiche che abbiamo brevemente sopra ricordato, proprie della ricerca storico-comparativa. Tali caratteristiche sono, innanzitutto, la tensione a ben distinguere e a cogliere lo specifico, ovvero la capacità di pervenire a una individuazione storico-tipologica differenziale delle varie religioni. Altra caratteristica è la capacità di illustrare e dar conto della ricchezza e della complessità dei dati, di affermare il valore di un fatto religioso piuttosto che di un altro in termini di domande da esso suscitate e di risposte date, di mostrare la autonomia del religioso e la sua non riducibilità a ciò che non è religioso. Al riguardo di dette prerogative ci paiono particolarmente efficaci alcune affermazioni di Bianchi:

> "il nous semble que ce procédé tendant à la individuation des faits, des processus et des milieux religieux, qui est propre à la méthode historico-comparative puisse aider (pas plus que cela [...]) pour la discussion philosophique et théologique du thème du caractère absolu de la révélation chrétienne [...]. Ce n'est pas évidemment qu'on puisse identifier les deux concepts, bien différents, de *valeur absolue* et de *spécificité historico-phénomenologique irréductible [...]"*.[92]

E ancora:

> "nous n'impliquons nullement [...]qu'une religion déterminée doit être nécessairement relativisée à l'histoire au point d'exclure la possibilité qu'elle exprime une valeur absolue, voir *la* valeur et *la* vérité absolue et universelle; cette présupposition limitatrice serait à son tour arbitraire, comme il serait arbitraire de présupposer sans examen la valeur absolue de toute religion qui se prétende telle. Mais il faudrat plutôt distinguer ce qui revient à l'histoire et ce qui revient à la philosophie de la religion. La première précisera la vérité historique

[92] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 164.

> des faits, ayant recours aux donnés historiquement évaluables; la deuxième jugera sur la valeur, sur la *vérité* axiologique de ces faits et des complexes doctrinaux où ces faits sont systématisés. Il va de soi que déja la constataion des faits impliquera souvent une *certaine* prise de conscience de la valeur ou de la non-valeur des croyances en jeu, et, plus en général, une prise de conscience, de l'importance des questions relatives, c'est-à-dire des problèmes qu'une mentalité absorbée par la technique, la politique, l'économie, la science expérimentale, voire simplement par le matérialisme vulgaire ou par un esthétisme abstrait, aurait éventuellement perdu de vue". [93]

Ma veniamo ora a quell'approfondimento – annunciato all'inizio di queste nostre riflessioni – circa il senso della *comprensione* quale scopo della indagine storica applicata ai fatti religiosi. Più avanti rifletteremo – sempre a partire dalla lezione metodologica di Bianchi – sui requisiti – se esistano e quali – *a parte subiecti*, ossia da parte dello storico delle religioni, necessari per detta comprensione.

Ci piace su questo tema abbozzare una comparazione – al fine di valorizzare quella che ci pare una consonanza al riguardo del tema in oggetto – fra le sottolineature di Bianchi cui tra poco addiverremo e quelle di un filologo e cultore del mondo classico in rapporto con il cristianesimo antico della statura di Christian Gnilka, in sue recenti prese di posizione – proprio presso la Università Santa Croce in occasione di quegli incontri metodologici di cui frutti parziali sono offerti in questo volume – sul tema della comprensione come scopo della ricerca filologica e storico-critica intorno ad autori del cristianesimo antico impegnati in una dialettica stringente con la cultura classica. Da subito, al riguardo, si potrà ricordare come Gnilka affermi: "Nessuno metterà in dubbio che l'esigenza basilare di ogni interpretazione sia la comprensione e che comprendere significhi cogliere rettamente l'intenzione dell'autore.[94] Ritorneremo su queste riflessioni di Gnilka.

[93] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 240.

[94] Ch. Gnilka, Chrêsis*, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica,* tr.it., Brescia 2020 (ed.or. 2012²; prima ed. 1984), 24.

Ma torniamo a Bianchi e alle sue risposte alla questione: *che cosa significa comprendere* nello studio storico, sia storico-idiografico sia storico-comparativo, quei fatti storici che vengono comunemente definiti – con un aggettivo che richiede quella problematizzazione e storicizzazione cui s'è alluso nelle parti iniziali di questo nostro intervento – come 'religiosi'?

Comprendere, o *capire*, termini che qui sono usati come sinonimi, innanzitutto – risponde Bianchi –, è operazione che segue immediatamente la pur necessaria descrizione dei fatti religiosi, una descrizione nella quale non si esaurisce dunque – come spesso si è voluto e ancora si vorrebbe – lo scopo dello studio storico dei fatti religiosi, come non si esaurisce, detto scopo, nell"'accertamento del dato". [95] Ché esso – lo studio storico – è "studio della 'intenzionalità' con cui gli uomini aderiscono alle loro forme religiose", ossia è chiamato a indagare (ed anzi, è compito per eccellenza della ricerca storica indagare), appunto, il 'senso' – o 'significato' (qui usati come sinonimi) – del dato, intendendo per 'senso' (o significato) quello che i portatori del dato in questione attribuivano e attribuiscono al loro pensare e al loro agire.[96]

Come identificare il senso?

> "Quando [...] un 'dato' è posto fondatamente in un 'contesto' e in un 'processo', ciò è presupposto e mezzo per l'identificazione del 'senso', una identificazione con prospettive ben più reali di quelle di una riflessione generalizzante e nello stesso tempo mutila di chi non sia entrato in quel procedimento storico-comparativo e, prima, idiografico" che caratterizza la Storia delle religioni.[97]

E ancora:

> "È che il 'dato', il 'fatto' accertato dalla ricerca storico-religiosa non è il fatto 'bruto', 'stupido', nella sua materialità, che sia inesistenza concettuale, ma è il fatto analizzato, studiato, comparato, trasformato metodicamente in 'oggetto' epistemologico" .[98]

[95] U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, 27.

[96] *Ibidem.*

[97] U. Bianchi, *Storia delle religioni*, 160.

[98] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 88-89.

Pertanto la ricerca storico-religiosa, idiografica e comparativa, per Bianchi, sarà l'*unica chiave* che porrà in contatto effettivo, documentabile, con l'intenzione degli uomini religiosi, sia pure con l'ausilio delle discipline antropologiche e della psicologia, ma senza consentire – come si è già detto – a loro pretese riduzionistiche, e salva sempre la possibilità della susseguente impostazione filosofica e teologica delle questioni relative.

Ma si può porre a questo punto una questione ulteriore, ossia se la ricerca storica possa offrire un *di più* rispetto alla semplice restituzione del senso o della intenzionalità – come sopra si diceva – di coloro che elaborano, accolgono, trasmettono, partecipano – a diversi livelli e in diversi modi – di un fatto religioso.

Detta questione ci pare affiori soltanto in pochi interventi di Bianchi, a principiare da quello a proposito del documento del Concilio Vaticano II sulle religioni non cristiane, la *Nostra Aetate* del 1965, ove egli afferma che questo

> "nous donne en pratique un très bon exemple de l'application de cette nécessité phénoménologique (historique) d'écouter et d'interpréter les autres justement sur la base de (nous ne disons pas: en accord avec) ce qu'*ils* ont voulu ou veulent être et signifier [...]".[99]

Innanzitutto, sebbene non tematizzata con la forza e la continuità con la quale Bianchi tematizza lo scopo della indagine storica applicata al fatto religioso come la restituzione del senso, qui si esprime la coscienza che la ricerca storica possa raggiungere un di più rispetto alla intenzione dell'uomo religioso nel suo dire e nel suo fare. Questo di più era stato a suo tempo ben tematizzato dal Marrou ne *La conoscenza storica*, allorché Marrou rifletteva intorno a questo presunto privilegio dello storico, che a posteriori vede e capisce il passato meglio di chi lo ha vissuto come presente.[100]

In sostanza si riconosce che accertare la verità storica in fatto di studio storico delle religioni non significa solo accertare

[99] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 163.

[100] H.I. Marrou, *La conoscenza storica* , 43. Cfr. L. Lugaresi, *Henri-Irénée Marrou e la crisi della storia*, 372-373.

come si autocomprendevano o si autocomprendono i fedeli di una religione, ma anche accertare ciò di cui essi non erano o non sono coscienti. Ma questo comporta soltanto un aggiungere qualche cosa con cui essi si sarebbero potuti trovare (o si potrebbero trovare) in accordo o può legittimamente comportare anche la possibilità di andare contro la loro autocoscienza?

Bianchi introduce questa questione ulteriore, ossia che questo di più non necessariamente non debba essere in contrasto con la intenzione dell'uomo religioso come ricostruita dallo storico, ma che esso possa essere in contrasto con questa intenzione.

Al riguardo di tale questione si può ricordare come si ponga il Nostro in uno degli ultimi suoi scritti. In una relazione sulle strutture del male come espresse dalle posizioni gnostiche[101] e in risposta alla domanda postagli da un partecipante al dibattito, seguito a detta relazione, su "come si sentirebbe lo gnostico" di fronte a tali schemi, "elaborati dall'esterno",[102] appunto le diverse strutture del male che la ricerca storico-comparativa individua e formalizza entro l'orizzonte gnostico, Bianchi osserva che bisogna "distinguere tra ciò che lo gnostico voleva dire e ciò che in realtà ha detto", e questo vale come 'regola generale', ossia il "distinguere tra ciò che uno ha detto e ciò che uno voleva dire. Uno che vive la sua vita, e che peraltro appartiene a una conventicola gnostica, può benissimo non riconoscersi in qualcosa che viene detto di lui da un altro, ma ciò non significa che ciò che viene detto di lui da un altro sia privo di valore, anzi, spesso è fondato, quando è fondato, su una ricerca obiettiva, la quale mette in rilievo aspetti che altrimenti rimarrebbero inosservati".[103]

[101] U. Bianchi, *Le strutture del male (tra apocalittica e gnosticismo)*, in M.V.Cerutti cur., *Apocalittica e gnosticismo.* Atti del Colloquio Internazionale, Roma 18-19 giugno 1993, Roma 1995, 11-28.

[102] U. Bianchi, *Le strutture del male,* 25.

[103] *Ibidem.*

Dunque, ciò che legittima anche questo *di più,* ossia un di più che non solo prolunga e approfondisce la intenzionalità dell'uomo religioso nel suo dire e nel suo fare, ma che può anche contrastare questa intenzione, è – ancora una volta – l'essere fondato su una ricerca obiettiva. In sostanza, il valore di questo 'di più' che la ricerca storica riuscirebbe a individuare rispetto al contenuto della autocomprensione da parte del credente, sembra essere garantito da quella che Bianchi chiama 'ricerca obiettiva'.

Ci pare questo l'elemento derimente la questione. E tale da distinguere questa lettura del dato religioso, una lettura con la quale l'uomo religioso autore di quel dato potrebbe non trovarsi d'accordo, da altre letture del dato religioso, le quali vanno contro o sconfessano la intenzionalità dell'uomo religioso nel suo dire e nel suo fare. Mi riferisco, per esempio – ma altri esempi potrebbero essere addotti –, a un tipo di ricerca che – diversamente da quella storica – parta non dai dati ma da opzioni filosofiche previe ai dati, nello specifico interpretazioni che fanno riferimento alla distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, come sembra invece accadere nel caso della lettura da parte di esponenti della teologia pluralista delle religioni, come Hick o Knitter, della 'pretesa' delle religioni di attingere l'Assoluto – o meglio della intenzione degli uomini religiosi di raggiungerlo, in modi e forme diverse – laddove esse, tutte, – ed essi tutti – attingerebbero – nella interpretazione di detti autori – solo quello che, per usare la interpretazione kantiana che questi autori adottano, è il fenomeno e mai il noumeno, ossia le modalità diverse con cui nelle diverse culture l'Assoluto si esprime o è rappresentato.[104]

[104] Naturalmente non è qui possibile dare una bibliografia anche sommaria relativa ai due autori citati come particolarmente rappresentativi della attuale teologia pluralista delle religioni, e neppure relativa alla stessa in quanto tale. Scegliamo pertanto di citare solamente, da un lato, J. Ratzinger (*La fede e la teologia dei nostri giorni.* Intervento a Guadalajara, Messico, maggio 1996; Idem, *Fede Verità Tolleranza*) come acuto critico della stessa, in generale, e delle posizioni dei due autori citati in particolare, e dall'altro – in una prospetti-

Mi piace qui ricordare un incontro scientifico nel quale il motivo dello scarto tra ciò che l'uomo religioso voleva dire e ciò che di fatto ha detto è emerso tramite il confronto tra storici delle religioni e cultori di altre e diverse discipline: si tratta di un Colloquio tenutosi alla Università Cattolica di Milano nel lontano 1979 su *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa.*

In quel contesto, Henri Crouzel[105] ebbe modo di osservare come il confronto tra approcci metodologici diversi a quegli antichi autori abbia potuto mettere in luce lo scarto tra ciò che essi avevano voluto essere, ossia esegeti, pastori, catecheti, teologi, mistici, e ciò che essi di fatto sono stati, almeno sotto certi aspetti. Infatti, i patrologi, esaminando soprattutto ciò che Origene e Gregorio hanno voluto essere, ossia le loro intenzioni, non hanno sempre sufficientemente evidenziato ciò che essi talora sono stati, al di là o a dispetto delle loro intenzioni. Ossia, pensatori inseriti in sistemi di pensiero che non sempre e non in tutto sono riducibili a una prospettiva biblica e cristiana, ma che invece offrono aspetti (come le categorie del dualismo e della colpa antecedente, due tipologie illuminate e formalizzate in particolare dalle ricerche storco-comparative di Bianchi) evidenziati – e talora forse assolutizzati – dagli storici delle religioni. Ad ogni modo, il confronto tra i due approcci, appunto di patrologi e storici delle religioni, se svolto in una atmosfera di dialogo sereno, come quella del Colloquio in questione, può stimolare la ricerca e aprire nuove piste di indagine.

La questione del *di più*, se così vogliamo continuare a chiamarlo, che la ricerca storica può evidenziare, e della sua legitti-

va analoga - Gavin D'Costa (a cura di), *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Assisi 1994 (ed. or. New York 1990), come pure K.J. Becker - I. Morali (eds.), *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, Maryknoll, New York 2010.

[105] H. Crouzel, *L'Anthropologie d'Origène*, in U. Bianchi (a cura di), con la cooperazione di H. Crouzel, *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa.* Atti del Colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979 (Studia Patristica Mediolanensia 12), Milano 1981, 303-304.

mità, è una questione particolarmente rilevante nell'ambito di una ricerca che da storico-idiografica si faccia storico-comparativa, ossia individui continuità e discontinuità, influssi e dipendenze che, sviscerati, appunto, dalla comparazione storica, eccedono gli ambiti dei contesti idiografici e della autocoscienza di coloro che in essi si trovano inseriti. In sostanza, la questione di quanto la ricerca storica possa aggiungere alla autocomprensione da parte del credente di una determinata religione o, come si diceva, alla sua intenzione– autocomprensione e intenzione che pure è compito primario della ricerca storica illuminare – ritorna allorché si considerino le caratteristiche di una ricerca storica che da idiografica si faccia programmaticamente comparativa, ossia si offra come storico-comparativa.

5. La comparazione storica

Qui solo un accenno al tema della comparazione in sede storico-religiosa, tema che ha registrato in questi ultimi tempi una abbondante bibliografia, di cui – peraltro – qui non è possibile dar conto, volendo in questa sede ricordare soltanto – e brevemente – la posizione di Bianchi sul tema. [106]

Va allora ricordato che – nella riflessione metodologica di Bianchi – la ricerca storica propria della Storia delle religioni, se conosce una prima fase, idiografica e individuante, non si ferma ad essa, come nelle discipline, appunto, idiografiche, quali, ad esempio, la storia del cristianesimo o la storia greca, ma programmaticamente sfocia nella comparazione, che è la prosecu-

[106] Tra gli interventi degli ultimi due decenni sul tema della comparazione ricordiamo G. Filoramo - N. Spineto (a cura di), *La storia comparata delle religioni* (Storiografia, 6), Pisa-Roma 2002; C. Calame - B. Lincoln (éds.), *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège 2012; G. Casadio, *Storia della religione greca e storia comparata delle religioni*: Brelich (1975/1985); Vernant (1987/1990); Bremmer (1994/2001), Postfazione a J. Bremmer, *La religione greca*, tr. it., Cosenza, 2002, 157-175; P. Clemente - C. Grottanelli (a cura di), *Comparativa/mente*, Firenze 2009; M. Burger - C. Calame (éds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milano 2006.

zione ideale di una ricerca storica idiografica. O meglio: se la comparazione in una certa misura è praticata anche nella ricerca storica di tipo idiografico, nella ricerca storico-comparativa essa si fa, per così dire, programmatica. Infatti, la comparazione storica – da Pettazzoni in poi – si pone come una naturale, direi strutturale, conseguenza dello studio storico di quei fatti, denominati religiosi, che si sono manifestati nella concretezza storica, ossia non sono sorti, non si sono sviluppati ed eventualmente non sono morti *in vitro* e neppure su pianeti sideralmente lontani tra di loro, ma in *contesti* storici e dentro a *processi* storici i quali – in quanto tali – hanno conosciuto contatti con altri contesti e processi storicamente contigui, e pertanto hanno conosciuto fenomeni di influenze, esercitate e subite, derivazioni, innesti, contrasti, convergenze, divergenze. Va detto che la comparazione storica – secondo la lezione metodologica di Bianchi – viene esercitata anche tra contesti e processi che non siano stati in verificabile contatto tra di loro nel tempo e nello spazio ma che abbiano conosciuto sufficienti analogie di genesi e di sviluppo, tali da consentire appunto la comparazione (è il caso ad esempio della comparazione tra le strutture religiose politeistiche come espresse dalle cosiddette alte culture del mondo antico, non tutte storicamente contigue, ovvero non tutte spiegabili sulla base della diffusione ma in taluni casi, come sembra, tali da dover fare appello alla ipotesi del parallelismo o sviluppo parallelo).

Sulla comparazione storica come teorizzata e praticata da Bianchi – in parziale continuità con la lezione metodologica di Pettazzoni, anche essa di tipo storico-comparativo – insistono degli equivoci che è bene dissipare, equivoci sulle modalità e sulle finalità della stessa.

Per quanto concerne le modalità: essa – la comparazione storica – non si risolve nella giustapposizione di storie religiose diverse, ossia non comporta – ad esempio – lo studio della storia del cristianesimo più la storia dell'ebraismo più la storia del buddhismo e così via.

Bianchi afferma:

> "la coscienza storica non può evidentemente [n.d.r.: ma non è così evidente ai più] contentarsi di una ricerca per linee parallele: il cristianesimo a sé, le altre religioni a sé; giacché nessuna di queste religioni ha vissuto in un pianeta separato, sia per quanto riguarda le vicende storiche, sia per quanto riguarda la tipologia stessa dei fenomeni religiosi, i quali non cessano di rivelare (non dico alla comparazione sistematica, ma già alla semplice osservazione empirica) affinità e differenze, per chiarire le quali l'indagine storico-comparativa è un mezzo necessario".[107]

In sostanza: lo storico delle religioni

> "non è soltanto colui che analizza con competenza filologica determinati fatti o processi ben localizzati nel tempo e nello spazio, né all'opposto, il collezionatore di fatti disparati presi un po' da tutto il mondo delle religioni, ma, al contrario, un indagatore del particolare, dell'individuale, dell'irrepetibile, cioè del fatto storico, e, insieme, uno che applica il metodo comparativo, il metodo storico-comparativo. Questo metodo è il solo che permette di studiare, anzi addirittura di percepire, i nessi che legano variamente i diversi mondi religiosi che compongono la varia storia religiosa dell'umanità. Insieme, il metodo storico-comparativo permette di percepire le caratteristiche proprie di ciascuna di queste 'storie', di ciascuna di queste religioni [...]".[108]

Possiamo dire che, come l'approccio storico – lo abbiamo precisato sopra – non deve limitarsi a raccogliere dati e a descrivere dati, analogamente l'approccio storico-comparativo non deve limitarsi a descrivere somiglianze e differenze e a classificare i fatti religiosi sulla base di queste. Programmatica appare al riguardo già la seguente affermazione di Pettazzoni:

> "In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa essere altro che una meccanica registrazione di somiglianze e differenze, o se non si dia – invece – una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica".[109]

[107] U. Bianchi, *Tra mondo e salvezza*, 70.

[108] U. Bianchi, *Tra mondo e salvezza*, 180.

[109] R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, 10.

E così abbiamo toccato anche le finalità della ricerca storico-comparativa. Essa, partendo da un primo momento di studio storico idiografico di un dato religioso, progressivamente si allarga e si amplia inseguendo i nessi storici tra i dati stessi al fine di arrivare a una migliore e più profonda comprensione di quei dati entro la vasta trama della storia, cogliendone gli elementi di continuità ma anche di discontinuità con i dati consimili e pertanto illuminandone le irriducibili specificità. Efficace appare al riguardo la seguente affermazione di R. Turcan: "Il faut comparer pour distinguer, distinguer pour comprendre".[110]

In sostanza, il metodo storico-comparativo interviene a fondare documentariamente le contiguità e discontinuità che già il semplice osservatore constata nella vasta trama della storia e a spiegarle ovvero consente di passare da una comparazione implicita e fuorviante a una esplicita e chiarificatrice dei dati.

Purtuttavia, la diffidenza nei confronti della comparazione è di antica data. In Italia, dai tempi già di Pettazzoni, allorché era osteggiata dall'idealismo crociano e vista con sospetto da parte teologica, in quanto ritenuta rischiosa per quello che poteva apparire il suo tentativo di 'omogeneizzare' le diverse espressioni religiose in una 'notte nella quale tutte le vacche sono nere'. Nel frattempo detta diffidenza non si è smorzata, non dando la comparazione buona prova di sé, in quanto spesso esercitata in maniera superficiale e acritica. Venti anni or sono, G. Filoramo segnalava "la difficoltà, se non l'impossibilità, di concepire (e praticare) la Storia delle religioni come una disciplina generale, così come ha tentato di fare, in linea con la tradizione di pensiero e di studi in cui si collocava, Ugo Bianchi".[111]

E in effetti la comparazione come esercitata da Bianchi e, con essa, uno dei risultati più vistosi di detta comparazione, vale a dire la delineazione di tipologie storiche – che Bianchi con

[110] R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992 (prima ed. 1989; 2000 terza ed.), 16.

[111] G. Filoramo, rec. a Bianchi, *The Notion of Religion in Comparative Research* «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 34 (1998) 183-188, 184.

insistenza affermava essere altre e diverse dai tipi fenomenologici o dalla nozione di *Idealtypus* – sono state oggetto di critiche miranti – in sostanza – a negarne il valore storico ritenendole, invece, quali espressioni di criptofenomenologia, inessenziali quando non dannose per la ricerca storica.[112] Non ci soffermiamo tuttavia in questa sede su di dette critiche nonché sulla confutazione di esse.

Vogliamo, invece, prima di passare all'ultimo punto della nostra trattazione dedicato ai presupposti *a parte subiecti* della comprensione, esprimere la nostra convinzione che le caratteristiche della lezione metodologica di Bianchi – quali la comparazione come da lui intesa e praticata, come pure il tema della analogia tra fatti religiosi che la comparazione mette in luce, come sopra illustrato – tornino particolarmente utili nella stagione attuale quali correttivi a modalità diffuse – anche nella percezione dell' 'uomo della strada' e non solo in sede scientifica – di intendere il mondo delle religioni. Da un lato, infatti, lo studio storico e comparativo delle religioni, in quanto distintivo ossia teso a distinguere, diversamente dallo studio fenomenologico teso a individuare strutture ricorrenti e al limite una essenza della religione rinvenibile sempre e comunque là dove si dà 'religione', e pertanto una unità ultima di tutte le religioni, si presta a correggere tendenze a percepire il mondo delle religioni come sostanzialmente tale da rimandare, dietro alle diversità pur evidenti, a una unità di fondo, che suggerisce – a fronte della domanda sulla verità delle religioni – l'idea di una conseguente uguale verità, o falsità. Può essere non privo di interesse ricordare – sul piano di una ricostruzione storiografica – come lo studio fenomenologico – si pensi a Friedrich Heiler alla metà del secolo scorso – sia stato praticato come funzionale a esigenze di *mutual understanding* o 'mutuo intendimento' tra religioni, e oggi si direbbe piuttosto esigenze di 'dialogo interreligioso'. Di contro, Bianchi difende-

[112] Tra le voci critiche ci basti qui ricordare A.N. Terrin, *Fenomenologia 'criptica' della religione in Ugo Bianchi? Interpretazione critica del metodo di studio delle religioni del Maestro romano,* in G. Casadio, *Ugo Bianchi*, 353-391.

va – della storia delle religioni – il carattere di disciplina non programmaticamente tesa ad un – e neppure troppo immediatamente trasferibile in un – *mutual understanding* e nemmeno primariamente tesa a un dialogo tra le religioni.[113] Come pure di disciplina che – per le caratteristiche sopra evidenziate – riesca a mostrare come le religioni 'non quadrino' l'una con l'altra, come si esprimeva Bianchi, ossia non soltanto diano risposte diverse alle stesse domande ma già pongano domande diverse e comunque non si prestino a operazioni unificanti.[114]

Dall'altro lato, la percezione, per così dire opposta a quella sopra ricordata, ossia la percezione del mondo delle religioni come di una pluralità anarchica e caotica di fenomeni non legati da senso alcuno e tali, in ciò, da rendere disperante la domanda su una loro possibile verità, può essere anche essa corretta da uno studio storico delle religioni non limitato ad analisi idiografiche, bensì – come visto – programmaticamente aperto alla comparazione e capace di cogliere il senso e la direzione di nessi e legami tra religioni insieme al senso – storico – della loro pluralità.

6. Storia delle religioni: il soggetto. Presupposti della *comprensione* storica

Se scopo della ricerca storico-idiografica e storico-comparativa è la comprensione del senso dei fenomeni religiosi e della intenzione degli uomini religiosi ma anche la restituzione di quel di più il cui guadagno – come direbbe Marrou – costituisce il privilegio dello storico,[115] ci interessa qui illustrare quali siano (se ve ne sono), sempre secondo la lezione metodologica di Bianchi, i presupposti necessari allo storico nell'esercizio della sua ricerca storico-idiografica e storico-comparativa intorno ai fenomeni religiosi.

[113] U. Bianchi, *La storia delle religioni* [1970], 21.

[114] Conclusioni, queste, offerte in diversi studi del Nostro, tra i quali, ad esempio, *Tra mondo e salvezza*, 104.

[115] Cfr. n.100 p.126.

Di fatto, si ricorderà il richiamo del Marrou al fatto che le disposizioni del soggetto che fa storia (ossia la persona dello storico) occupano un ruolo importante in ogni riflessione sul fare storia.[116] Esse peraltro – ci sentiremmo di aggiungere al suo richiamo – conoscono una declinazione peculiare in relazione allo specifico oggetto dello studio storico e comparativo che qui ci occupa, ossia le religioni.

La peculiarità di tale oggetto ha fatto sì – lo ricordiamo solo – che nei decenni scorsi si consumasse un dibattito acceso tra coloro che sostenevano la necessità di essere o ateo o agnostico ossia la necessità della non condivisione di una fede per potere studiare storicamente le religioni, e coloro che sostenevano, invece, la necessità della condivisione di una religione per potere studiare storicamente le religioni, e talora specificamente la necessità della condivisione di quella stessa religione che si intendeva studiare, mentre da parte della fenomenologia filosoficamente impegnata si parlava di una sorta di facoltà innata che renda l'uomo capace di comprendere il Sacro come pure della capacità di immedesimazione (*Einfühlung*), ossia una sorta di empatia o di immedesimazione simpatetica del soggetto nei confronti dell'oggetto, la quale consentisse di averne come un'esperienza vissuta (*Erlebnis*). Né si sono spenti gli echi di tale dibattito. Oggi maggioritaria sembra la posizione erede di quella che sopra illustravamo per prima, ossia la posizione espressiva – pur nella varietà delle sue declinazioni – di un *ateismo metodologico*.[117] Sull'altro versante, si può ricordare come ancora oggi, ad esempio, per Wilfred Cantwell Smith, sia il punto di vista del credente in una specifica religione a costituire l'autorità ultimativa nell'interpretazione dei fatti di quel-

[116] H.I. Marrou, *La conoscenza storica*, 84-102. Cfr. L. Lugaresi, *Henri-Irénée Marrou e la crisi della storia,* 376-378.

[117] Utile disamina e rassegna di voci espressive di tale posizione è ora in A. Annese, *Note su metodo storico, teologia, esegesi*, «Studi e materiali di Storia delle religioni» 84 (2018) 390-407.

la stessa religione.[118] Terza possibilità, come terza voce in quel dibattito, quella della cosiddetta 'neutralità' o 'imparzialità'.

Bianchi non accetta nessuna delle tre. Inserendosi in un pluridecennale dibattito – come detto – circa la necessità della condivisione di una fede o, al contrario, la necessità di una non condivisione di una fede per, rispettivamente, 'comprendere' (come richiedevano le posizioni definibili fenomenologiche) o 'spiegare' (come richiedevano le interpretazioni positivistico-evoluzionistiche) il fatto religioso, e respingendo il ' mito' della neutralità, fa una affermazione recisa che va qui registrata da subito, ossia afferma la necessità della

> "assenza [*scil.* in sede di approccio positivo e induttivo ai fatti religiosi, quale è l'approccio storico, vuoi idiografico vuoi comparativo] di presupposti, l'assenza di 'pre-occupazioni', 'pre-comprensioni', (...) l'assenza di quanto, in questa sede, può condizionare e imporre elementi di conoscenza che non siano quelli che emergono direttamente dall'indagine filologica, dall'indagine storica in senso idiografico e dall'indagine storica in senso comparativo" .[119]

Dunque, si deve, per Bianchi, "parlare di ricerca storico-religiosa che sia *voraussetzunglos*".[120] Ci piace riportare questa ultima affermazione perché essa richiama – per opposizione – la posizione di Christian Gnilka, come espressa in un suo non lontano intervento, del 2018, proprio alla Università Santa Croce, sul tema "I Padri e la cultura antica: scienza senza presupposti?" Appunto: *Voraussetzungslose Wissenschaft?*[121] Una domanda alla quale Gnilka – anche rifacendosi al pensiero dell'indologo Paul Hacker a cui con detto intervento Gnilka intende rendere omaggio – offre una risposta negativa, venendo a delineare la impossibilità se non la dannosità di una ricerca senza presuppo-

[118] W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1964; Idem, *Faith and Belief* , Princeton, NJ 1979; Idem, *Towards a World Theology*, Philadelphia 1981.

[119] U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni,* 19.

[120] U. Bianchi, *Storia delle religioni*, 160.

[121] Ch. Gnilka, *Voraussetzungslose Wissenschaft?* «Annales Theologici» 32 (2018) 301-316.

sti. Il contrasto tra le due posizioni, quella di Bianchi e quella di Gnilka, di fatto è più apparente che reale se si viene ad esplicitare quali siano i presupposti cui si riferiscono i due studiosi. Qui non ripercorriamo quanto afferma Gnilka, ma esplicitiamo solo che cosa intenda Bianchi affermando che la ricerca storico-religiosa debba essere *senza presupposti.*

Quali sono i presupposti che non devono condizionare la ricerca?

Presupposti della ricerca da evitare in sede di ricerca storica sono chiavi ermeneutiche universali quali, ad esempio, quelle del 'sacro' di Otto o del 'sacro' e del 'primordiale' di Eliade. L'approccio storico, sottolinea Bianchi, è – infatti e come già ricordato sopra – diverso dall'approccio ermeneutico che usa una singola chiave interpretativa per aprire i fenomeni religiosi alla comprensione, con il rischio di ignorare problemi storici cruciali nel mondo delle religioni, quali continuità, discontinuità, influssi esercitati e subiti, mutuazioni e creazioni originali.[122]

Presupposti della ricerca da evitarsi sono anche presupposti ideologici e sistematici riduttivi, quali quelli storicisti. Così, presupposto da evitarsi – tale è uno specifico esempio addotto da Bianchi, anche in relazione alla temperie storica (segnata dall'idealismo crociano) nella quale la lezione metodologica di tipo storico-comparativo del maestro suo Pettazzoni dovette farsi strada – è "l'imposizione di un *a priori* categorico alla ricerca storica e positiva, *a priori* che si manifesta in Croce nell'esclusione della religione dal novero delle quattro categorie nelle quali egli trova la chiave interpretativa del reale storico, e che si manifesta nel marxismo nell'attribuzione della religione alla soprastruttura e nella subordinazione programmatica, anche se variamente ammorbidita, della religione alla dialettica struttura-soprastruttura ".[123]

Ma anche da evitarsi sono i presupposti contrari a quelli or ora indicati, ossia i presupposti essenzialisti, i quali, come avvie-

[122] U. Bianchi, *Concluding Remarks*, 920.

[123] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 63-96.

ne nella fenomenologia e nella antropologia religiose, partono dalla ammissione di una essenza – o metafisica o antropologica – a fondamento del fatto religioso.

Neppure utili, anzi dannosi, sono requisiti propri del soggetto che fa storia, quali l'*Einfühlung*, l'intuizione, l'empatia o simili, teorizzati a suo tempo dalla fenomenologia religiosa.

E, infine, presupposti non necessari sono la condivisione di una fede o al contrario la non condivisione di una fede. Non è questione, dunque, in sede di ricerca storica, afferma Bianchi, né di *believer* né di *outsider.*

> "Donde anche la limitazione da apportare all'affermazione spesso ripetuta che un ateo o un areligioso non possano penetrare nella natura religiosa dei fatti studiati. Lasciando ora da parte la questione se una esperienza una volta (ed eventualmente non più) partecipata dallo studioso possa bastare per dare questa facoltà di penetrazione, ci pare che la applicazione proba di una ricerca non programmaticamente riduzionistica [...] garantisca abbastanza – se scrupolosamente estesa a tutti i contenuti e gli aspetti oggetto di studio – che le qualità 'religiose' dei fatti studiati non sfuggano, almeno in maniera macroscopica".[124]

Ci pare di poter affermare che questa esclusione recisa di una fede come di una non fede come presupposti necessari allo storico nella sua ricerca applicata ai fatti religiosi si spieghi entro la dialettica che Bianchi andava sviluppando, negli anni in cui si collocano queste riflessioni metodologiche, con le posizioni che, al contrario, o ritenevano presupposto necessario una fede per poter accedere alla comprensione del religioso o – all'opposto – ritenevano presupposto necessario la non condivisione di una fede. In particolare – ci sia consentita questa osservazione – colpisce la recisa negazione di una fede quale presupposto per la comprensione, e colpisce – almeno così ci sembra – questa negazione, perché appare, per così dire, in contrasto con la esperienza vissuta del Nostro, che altri interventi in questa miscellanea intendono mettere a fuoco, una esperienza di profonda condivisione di una fede e – al contempo – di profonda e illuminata

[124] U. Bianchi, *Storia delle religioni,* 166.

comprensione – e rispetto – della alterità religiosa.[125] Ci pare allora di poter dire che la forza con cui afferma la non necessità della condivisione di una fede sia motivata – lo ribadiamo – dalla necessità di respingere le posizioni fenomenologiche di cui sopra, che invocavano una capacità innata o la condivisione di una fede per consentire all'uomo di *percepire il sacro,* come si diceva, ovvero di comprendere la religione e le religioni. Infatti, come il Nostro affermava, l'accoglimento di tali presupposti significherebbe la fine della ricerca positiva (non positivistica) e induttiva sulla religione e le religioni, la quale ricerca, invece, deve essere valevole e verificabile da tutti coloro che alla metodologia storica intendono riferirsi. Ricerca – quella storica – che "non dice tutto il vero, ma solo ciò che è storicamente dimostrato. Vi è del vero anche al di fuori dello storicamente dimostrato (per esempio, Dio)".[126]

Ad ogni modo, continuava Bianchi, come sarebbe improprio definire la storia delle religioni *impegnata*, altrettanto lo sarebbe definirla, "al contrario, '*agnostica*' (che sarebbe pur sempre una posizione filosofica) o '*neutrale*'".[127]

> "Chi applica la ricerca storica e storico-comparativa allo studio della religione, non è, non deve essere, né 'impegnato' né 'asettico', quando questo significhi presupposta tendenza o, al contrario, sostanziale disinteresse per i dati in questione".[128]

[125] Ci riferiamo all'intervento di Lorenzo Bianchi in questo volume. E possiamo ricordare anche, al riguardo, un recente intervento di E. Sanzi, *La Storia delle religioni capitolo di un'esistenza cristiana. Ricordo di Ugo Bianchi* «Osservatore Romano» (14 ottobre 2020) iii, il quale parla di Bianchi come di un "maieuta buono che non ha speso una vita per la storia delle religioni ma ha saputo fare della storia delle religioni un capitolo importante di una vita cristianamente vissuta". Il riferimento implicito è – così almeno ci pare – al titolo dell'opera curata da G. Casadio, *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni.*

[126] Così leggo in appunti miei relativi al suo intervento (U. Bianchi, *Storia delle religioni*) a un convegno tenutosi a Trento, 20-21 maggio 1981.

[127] U. Bianchi, *Storia delle religioni,* 157.

[128] U. Bianchi, *Raffaele Pettazzoni e la International Association for the History of Religions*, 27.

Sulla probità metodologica del ricercatore, ma insieme sui limiti legati a ogni tipo di ricerca, Bianchi insiste affermando che "no other particular prerequisited are required, nor presuppositions allowed, to scholars in the stict context of their historical reasoning, except those forming an integral part of the respective scientific methodology".

E tuttavia: "This methodology, since it is scientific, is also conscious of its limits, that is of its cognitive possibilities, as these are implicit in it".[129]

Sempre in merito ai presupposti necessari per la ricerca storica applicata ai fatti religiosi ovvero sulla possibilità o meno di una indagine intorno alle religioni che sia *voraussetzungslos,* Bianchi afferma che nemmeno risponde ai presupposti necessari per la comprensione storica dei fenomeni religiosi

> "il concetto di imparzialità dello storico; concetto che, per quanto importante, è troppo limitato per il nostro assunto, esprimendo esso piuttosto una caratteristica, certo necessaria, di ordine etico (non-settarismo, e anche probità scientifica)".[130]

Ma allora nessun presupposto? Ovvero, 'ricerca senza presupposti' (*voraussetzungslos*)?

Non propriamente. L'unico presupposto per la stessa ricerca storica consiste nell' "aperto interesse", per l'oggetto di studio, nella "simpatia, nel senso di interesse umano scientificamente provato, che faciliti una comprensione, pur senza estranei 'giudizi di valore'".[131] Preciso che Bianchi intende giudizi di valore fondati filosoficamente o teologicamente (al riguardo si può parlare anche di giudizi di verità), non giudizi di valore fondati sui risultati della ricerca storica, giudizi legittimi in sede storica.

In altro luogo, il Nostro viene a parlare di "quella capacità di *Einfühlung*, di 'consentimento' e di intuizione che – se non è

[129] U. Bianchi, *The study of religion in the context of Catholic culture,* in M.Pye (ed.), *Marburg revisited*, Institutions and Strategies in the Study of Religions, Marburg 1989, 49-53, 53.

[130] U. Bianchi, *Il metodo della Storia delle religioni*, 19.

[131] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 60.

applicata a dosi eccessive o in direzioni sbagliate – [n.d.r. come faceva la fenomenologia filosoficamente impegnata] permette di entrare nell'anima di una determinata civiltà o esperienza religiosa".[132]

E ancora: la ricerca storico-idiografica e quella storico-comparativa devono essere "prive di presupposti ideologici e sistematici riduttivi" e al contempo "nutrite di competenza, probità scientifica, sincero interesse per la cosa studiata".[133] Altrove il Nostro parla della necessità per lo storico di un "interesse aperto e intelligente per l'oggetto del suo studio".[134] Ancora: *vivo interesse* o, se si vuole, *sensibilità* per il fatto religioso e i fatti religiosi.[135] Una importante precisazione a proposito di detta sensibilità:

> "il faudra ajouter que cette sensibilité ne serait certainement pas possédée par celui qui fonderait sa méthodologie historique sur la présupposition philosophique de l'impossibilité de la religion, voire de l'absurdité des religions positives, du surnaturel etc." .[136]

Sarebbe interessante sviluppare una comparazione tra queste indicazioni di Bianchi e quelle di autori le cui riflessioni sembrano offrire aspetti di continuità con temi suggeriti da Bianchi. Ho presente – solo per fare due rapidissimi accenni – il tema della necessità della *simpatia* teorizzata da Marrou ne *La conoscenza storica*, come requisito per la comprensione storica. Ma può essere altresì ricordato l'atteggiamento di *simpatia*, senza la quale "non vi è alcuna comprensione", evocato da J. Ratzinger alla fine della *Introduzione* al suo *Gesù di Nazaret*,[137] con la differenza che in Marrou è la simpatia per l'oggetto di studio, in Ratzinger è la simpatia per il soggetto scrivente. Ricordo poi la riflessione di Gnilka, già sopra evocata, la quale, rifacendosi all'esempio costituito dal-

[132] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 222.

[133] U. Bianchi, *Storia delle religioni*, 167.

[134] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 86.

[135] U. Bianchi, *Storia delle religioni,* 161.

[136] U. Bianchi, *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, 243.

[137] J. Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, I, Milano 2007, 20.

le riflessioni di Paul Hacker sul tema in questione, addita quali presupposti necessari per la comprensione del pensiero cristiano antico nei suoi rapporti con la cultura classica, in primo luogo la capacità e la disponibilità a riconoscere e a valutare correttamente le differenze, e in secondo luogo un certo assenso interiore all'oggetto dell'osservazione, un vivo e sincero interesse verso gli autori ecclesiastici studiati. Ma per una retta comprensione dei Padri – prosegue Gnilka – deve essere rispettato un presupposto ulteriore, ossia si deve essere pronti a comprendere il sistema della fede cristiana nel suo sviluppo.[138] Una argomentazione che Gnilka sviluppa ulteriormente ma che qui non seguiremo, essendoci proposti di offrire soltanto delle suggestioni – che si potranno certamente approfondire – nella direzione di una comparazione tra le riflessioni di uno storico delle religioni come Bianchi e quelle di un filologo quale Gnilka sul tema dei presupposti necessari alla ricerca nei rispettivi campi di indagine.

Da parte nostra vorremmo concludere queste riflessioni sui requisiti *a parte subiecti*, come suggeriti da Bianchi, nell'esercizio della indagine storico-comparativa intorno ai fenomeni religiosi, con una osservazione che, tuttavia, apre questioni ulteriori che non potremo però qui sviluppare. Se nessuna opzione filosofica o teologica può essere presupposto della ricerca, riteniamo si possa convenire sul fatto che una fede personale da parte dello studioso possa suggerire certe ipotesi di lavoro piuttosto che altre, o condurre a privilegiare certi campi piuttosto che altri. Ma a questo punto si aprono ulteriori questioni: quale fede? Altra, infatti, è una fede che si esplica entro un orizzonte religioso di tipo monistico e fondamentalmente astorico, altra una fede che si colloca entro un orizzonte monoteistico contemplante una specifica valorizzazione della storia, come quello cristiano. Ma anche all'interno di questo, altra – come mostra la storiografia religiosa – è, ad esempio, una sensibilità che deriva da una confessione protestante e altra è una sensibilità che deriva da una confessione cattolica.

[138] Ch. Gnilka, *Voraussetzungslose Wissenschaft?*

Ripensare lo gnosticismo: decostruire e ricostruire una categoria storico-religiosa

Giuliano Chiapparini
Università Cattolica di Milano

Col presente contributo intendiamo soffermarci sul 'dinamismo tipologico'[1] quale elemento distintivo del metodo storico-comparativo, cui si può ricorrere quando si tratta di riconoscere e studiare ciò che attiene alle religioni. In particolare, per non rimanere sul mero piano della teoria metodologica, prenderemo in esame il caso dello gnosticismo antico.

In questo modo ci proponiamo anche di mostrare come alcune istanze decostruttive possano risultare preziose, quale movente verso la correzione e il perfezionamento di categorie storico-religiose, come, appunto, quella di gnosticismo.

1. Osservazioni preliminari di metodo

Esistono almeno tre condizioni perché la revisione di cui sopra acquisti, alla fine del processo, un carattere costruttivo, cioè che dalla *pars destruens* si approdi alla *pars construens*; una prima condizione è che l'operazione decostruttiva venga condotta tenendo costantemente presenti i dati filologici e storici; in caso contrario verrebbe a mancare l'ancoramento ai *realia*, col rischio dell'asservimento, consapevole o meno, dell'opera decostruttiva

[1] Utilizziamo questa espressione per indicare il ricorso a categorie storico-religiose aperte e flessibili, in grado di aggiornarsi costantemente col progredire della ricerca, senza rigidità derivanti da presupposti teorici o ideologici.

a precomprensioni o intenzionalità di natura ideologico-speculativa. La storia, insomma, svolge in questa circostanza una decisiva funzione di controllo.[2]

Una seconda condizione è data dalla disponibilità a intendere le categorie (o concetti o tipologie) storico-religiose come suscettibili di continua necessaria correzione. Non di rado davanti alle pretese decostruttive si assiste a una sorta di arroccamento da parte dei depositari del sapere consegnato dalla tradizione; con ciò si rinuncia a quel proficuo confronto fra le ragioni degli uni e degli altri, anticamera di ogni vero avanzamento della conoscenza. In buona sostanza si tratta di porsi in un atteggiamento di apertura.[3]

Una terza e ultima condizione consiste nel fatto che le categorie in questione vengano gradualmente sempre meglio focalizzate a partire dal ricorso virtuoso alla comparazione. Tale virtuosità va concretamente individuata, in primo luogo, in una pratica comparativa integrale; infatti, almeno in via programmatica si vuole tenere conto dell'intera ricchezza, varietà e imprevedibilità di ciò che riguarda l'umano, senza riduzionismi previi; inoltre, l'analisi mira non soltanto a individuare somiglianze, contiguità e familiarità, ma valorizza anche, e in alcuni casi soprattutto, le differenze, distanze e difformità; in questo modo l'oggetto posto sotto osservazione viene studiato e descritto non solo in orizzontale, ma anche in profondità secondo una prospettiva multidimensionale e propriamente individualizzante.

Si tratta di evitare una comparazione selettiva, usata a metà utilizzando la parte più docile della documentazione, cioè solo le somiglianze, solo le conferme. In questo modo è facile accedere

[2] Cfr. N. Spineto, *Storia delle religioni*, in G. Filoramo - M.G. Giorda - N. Spineto (a cura di), *Manuale di scienze della religione*, Brescia 2019, 31-52; *Il paradosso di Don Ferrante. Note sul concetto di religione e la sua decostruzione* «Percorsi Yoga» 75 (2019) 8-14.

[3] Cfr. U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni* (Nuovi saggi, 75), Roma 1979, 15-122; G. Sfameni Gasparro, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma - Bari 2011, 7; M.V. Cerutti, *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*, Milano 2014, 153-159.

al sempre e ovunque. Infatti, la storia, selettivamente intesa, può fornire una legittimazione empirica che può sembrare inoppugnabile, ma che in realtà consiste in una manipolazione a partire da presupposti ideologici per propria natura chiusi, statici, rigidi, esclusivi, dogmatici: il fenomenologo trova nella quantità e diffusione di un 'tipo' la conferma della sua universalità e della sua irrinunciabilità entro il proprio concetto di religione. L'antropologo individua nella ripetitività di alcune costanti del comportamento umano a diverse latitudini gli estremi per ricavarne 'leggi' culturali (antropologia culturale), dell'evoluzione sociale (sociologia) o della struttura della mente/psiche (cognitivismo, psicologia), collocate non di rado in una prospettiva evolutiva.

Una contromisura efficace per questi diversi riduzionismi è, dunque, data dalla comparazione integrale; essa, tuttavia, può ampliare notevolmente la propria efficacia ricorrendo a un altro straordinario strumento conoscitivo che è dato dall'analogia. Andando oltre le ristrettezze dei nominalismi o dei localismi idiografici, cronologici e geografici, l'indagine comparativa e analogica consente di assumere all'interno di una data categoria anche quegli aspetti peculiari e distintivi da cui dipendono, come dicevamo, la varietà e l'imprevedibilità dei fenomeni storici.[4]

[4] Cfr. Bianchi, *Saggi di metodologia*, 83: "Considereremo il mondo storico della religione come una emersione, variamente coestensiva agli orizzonti stessi dell'indagabile storico, che costituisce come un acrocoro le cui vette e le cui dorsali sono variamente ordinate in serie distinte che si incatenano in punti forti che coincidono con quegli 'aspetti comuni' di cui era parola (cioè gli 'universali storici', n.d.r.), ma che si definiscono anche in rapporto alla loro posizione, dal punto di vista delle relazioni e delle funzioni". Cfr. pure U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, in A. Molinaro (a cura di), *Le metodologie della ricerca religiosa* (Dialogo di filosofia, 1), Roma 1983, 17-28; Cerutti, *Storia delle religioni*, 117-127. Sul rapporto tra Bianchi e il maestro R. Pettazzoni in relazione al ricorso all'analogia, cfr. S. Giusti, *Analogia metodologica e contrasti teorici fra Raffaele Pettazzoni e Ugo Bianchi*, in G. Casadio (a cura di), *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, Roma 2002, 393-400. Per un esempio della perdurante distanza fra il metodo di Bianchi, inteso sostanzialmente come 'fenomenologico' e 'metafisico', e quello storicista, cfr. P. Scarpi, *Alle origini della comparazione storico-religiosa in Italia. I misteri tra*

Per via di analogia è possibile ampliare il campo della religione stessa, circoscritto sulla base della tradizione occidentale, ma che si dimostra suscettibile di allargarsi a comprendere come religiose anche spiegazioni del mondo e dell'uomo, ed è il caso del buddhismo più antico,[5] che non prevedono la condivisione di nozioni, come quella del divino, che, fuori dall'analogia storico-comparativa, parrebbero irrinunciabili.

Perciò duplice è il dinamismo tipologico del metodo storico-comparativo che concerne il campo religioso; un dinamismo aperto a sollecitazioni *ab extra* consiste nel mettere a disposizione dell'indagine scientifica degli strumenti (categorie) ricavati per via induttiva in maniera mai definitiva in quanto aperti a continua revisione, aggiornamento e riorganizzazione; un dinamismo che volge *ad intra* mira a che tali strumenti (categorie) vengano costantemente perfezionati fino a diventare, grazie soprattutto all'analogia, estremamente sofisticati in modo da attingere a una conoscenza sempre più profonda e completa.[6]

Quindi, si tratta di assumere un atteggiamento umile e nello stesso tempo forte; umile in quanto non si pretende di forgiare categorie assolute e generalizzanti, valide in ogni tempo e in ogni luogo e perciò fuori dalla portata dell'indagine propriamente storica; umile anche perché ci si astiene dall'esprimere

modello tipologico e specifico storico-culturale «Storiografia» 6 (2002) 49-71: 57 n. 54; P. Xella, *Laici e cattolici alla scuola di Raffaele Pettazzoni*, in M.G. Lancellotti - P. Xella (a cura di), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive. Atti del Convegno di Roma, C.N.R., 3-4 dicembre 2002* (Storia delle religioni, 1), Verona 2005, 21-40: 34-40.

[5] Cfr. M.V. Cerutti, *Storia delle religioni*, 88-89.

[6] Con perspicacia J.P. Burris, *Comparative-historical Method [Further Considerations]*, in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, Detroit - London - Munich 2005, 1871-1873: 1871, ha osservato che "it is reasonable to say that Bianchi viewed the comparative-historical method as the dynamic fulcrum of the history of religions. The comparative-historical method is very much at the heart of the academic discipline of religion".

sulla base di odierne precomprensioni giudizi di realtà[7] circa fatti e credenze del passato; ma forte a motivo dell'affidabilità del proprio metodo comprovata da una lunga tradizione di studi.

2. Tradizione accademica: storia degli studi e istanze decostruttive

Gli ambiti scientifici che hanno posto le espressioni religiose come proprio oggetto di studio sono molteplici; ognuno di essi si distingue per il metodo utilizzato e per le distinte motivazioni e finalità con cui procede nell'indagine.

La Storia delle religioni è soltanto uno di questi ambiti, con l'aggiunta, però, di una funzione, per così dire, mediatrice fra le distinte istanze metodologiche, quasi fosse una sorta di 'luogo' d'incontro cui tutti possono accedere qualunque sia lo statuto epistemologico della propria disciplina religiosa, sia essa teologica, filosofica, etnologica, antropologica, cognitivista e via distinguendo.[8]

Questa caratteristica, che fa perno su un'intrinseca vocazione multidisciplinare, comporta la ricezione di una congerie di categorie faticosamente sedimentatesi sulla base di metodologie ed esigenze diverse nel corso dei secoli.

In effetti, la gran parte degli elementi strutturali o 'categorie', come divino, mito, sacrificio, rito, sacerdozio, preghiera, individuati all'interno delle religioni e che innervano il discorso accademico, è stata forgiata utilizzando gli stampi della tra-

[7] Alludiamo alla pretesa di una singola religione (es. il cristianesimo, riformato e non, l'islam), nell'ambito delle proprie esigenze controversistiche, apologetiche e più latamente confessionali, o posizione ideologica (il positivismo scientista, l'evoluzionismo, lo storicismo, il funzionalismo antropologico, il cognitivismo, il decostruttivismo) di 'valutare' il grado di verità o di qualità o l'esistenza 'reale' stessa di espressioni religiose. Il risultato è la difficoltà oggi di ricorrere a un linguaggio che appare tendenzioso, retaggio di una egemonia culturale che si tende a superare; si veda l'uso di termini come 'eresia', 'pagano', 'idolatria' e pure 'mitologia'.

[8] Cfr. il contributo di N. Spineto in questo volume.

dizione teologica e filosofica occidentale, oggi indicata come euro-americana e colonialista.

Il decostruzionismo comporta una profonda rivisitazione di questa attrezzatura ideologica, che permea gli studi di settore e che presenta una natura rigida e una dichiarata propensione all'universale. Con ciò non di rado si perviene alla constatazione della impraticabilità o della profonda emendabilità dei percorsi scientifici di studiosi delle religioni come M. Eliade, H. Jonas, A. Brelich, E. De Martino, J. Ries e pure del fautore della 'vanificazione' dei concetti storico-religiosi, D. Sabbatucci.

Pertanto, questa eredità accumulatasi grazie a molteplici approcci agli studi religiosi, proprio per la sua eterogenea costituzione, pone sulle spalle dello storico delle religioni il fardello del vaglio critico; in questo modo, tuttavia, egli può esercitare la sua precipua funzione di controllo, verificando la validità delle fondamenta storico-filologiche di categorie come rito, mito, sacro e, non da ultima, religione.

Appare, quindi, evidente che questa delicata operazione di verifica (decostruzione) comporta lo smontaggio e l'eventuale rimontaggio del meccanismo che costituisce ogni singolo concetto o categoria religiosa consacrati dalla tradizione.[9]

Ora, è un dato di fatto che negli ultimi decenni i tentativi di realizzare questa verifica hanno avuto origine sempre più spesso presso ambiti scientifici di varia natura (strutturalismo, decostruttivismo), ma, comunque, poco rispettosi dei *realia* storico-filologici. In luogo della critica da parte degli storici delle religioni nei confronti delle categorie introdotte da altre discipline, sono state queste ultime le protagoniste del processo di verifica.

Tuttavia, a motivo dei presupposti epistemologici di tali discipline, non specificamente attenti alla documentazione filo-

[9] Da questo punto di vista un approccio decostruttivo *ante litteram* può essere intravisto in molte parti dell'articolazione tipologica storico-religiosa di U. Bianchi, così ben delineata fin dall'innovativo *Problemi di storia delle religioni* (Universale Studium, 56; Nuova Universale Studium, 48), Roma 1958, 1986².

logica, ai contesti storici e ai singoli quadri cronologici, la rivisitazione critica ha assunto una natura quasi esclusivamente demolitoria (decostruttivismo):[10] non di rado il risultato è apparso come un cumulo di rovine, in quanto l'azione decostruttiva è stata spinta oltre il lecito, sminuendo i dati storici sulla scorta, a sua volta, di istanze ideologico-speculative che inducono alla *tabula rasa* a motivo della presupposta impossibilità di accedere a qualsivoglia conoscenza che non sia riconducibile a dialettica narrativa. Di conseguenza, queste modalità di revisione critica non prevedono una vera e propria fase propositiva e (ri)costruttiva.

Tuttavia, ancora una volta il metodo storico-religioso si può giovare di questi apporti, seppur parziali, provenienti da altri contesti scientifici. La *pars destruens*, così mutuata, non di rado aiuta a porre in discussione certi limiti delle categorie in uso e, secondo quella apertura all'emendazione di cui dicevamo, costituire una sorta di anticamera condivisa per la necessaria fase (ri) costruttiva e innovatrice.

Appare evidente, però, che tale *pars construens* può sperare di reperire sufficienti e solide basi principalmente su una sempre più consapevole e ampia valutazione dei dati filologici, raccolti in funzione dell'analisi storico-comparativa. Ciò, d'altra parte, costituisce la specificità e il senso proprio della disciplina che va sotto il nome di Storia delle religioni.

Inoltre, le modalità della critica decostruttiva suggeriscono allo storico delle religioni che non ne fosse già di per sé consapevole, l'utilità di approfondire e delineare con attenzione la storia degli studi che hanno condotto alla costituzione e definizione di ogni singola categoria religiosa di uso corrente.

[10] Utilizziamo il termine 'decostruttivo' per indicare la *pars destruens* della verifica storico-religiosa finalizzata ad accedere a una *pars construens*, ricostruttiva. Il termine 'decostruttivistico' indica, invece, il programmatico limitarsi del 'decostruttivismo' alla *pars destruens*, ritenendo impossibile, in base alle proprie premesse filosofico-ideologiche, pervenire a una credibile *pars costruens*. Cfr., circa critiche decostruttive negli studi riguardanti la religione, la veloce sintesi in Cerutti, *Storia delle religioni*, 134-136.

Perciò lo storico delle religioni non può occuparsi solo delle religioni, ma, la consapevolezza metodologica che lo contraddistingue, lo obbliga a occuparsi anche di chi e come ha parlato o studiato i fatti religiosi. Si tratta di una necessaria storiografia critica di settore, una 'archeologia intellettuale' che indaga, tenendo presente il rischio di derive storicistiche, la stratificazione e articolazione della letteratura secondaria.

In questa indagine non è questione di ricercare l''asetticità' dello studioso, ma di sostenere l'etica della ricerca, l'imparzialità e l'astensione dalla militanza, la quale, invece, comporta una strumentalizzazione di natura ideologica del dato storico.

L'opera decostruttiva potrebbe, per altro, risultare oggi agevolata se si rivelasse reale il generale e diffuso disimpegno ideologico da parte di nuove generazioni di studiosi che si trovassero a operare in contesti culturali più elusivamente militanti. Resta, però, il dubbio circa il fatto che nelle istituzioni accademiche possano venir meno le istanze positivistico-scientiste, storicistiche, ma anche apologetico-confessionali, che dettano i parametri (per lo più ancora secondo una prospettiva controversistica che oggi appare irreversibilmente di retroguardia: protestanti/cattolici, positivisti/fideisti, marxisti/cristiani) entro cui inserire i *realia* storici.

Tuttavia, va evitato anche il rischio, dovuto alla mera sostituzione di un impianto ideologico con un altro, della creazione di categorie ugualmente tendenziose: per esempio, l'uso del termine 'mitologico/mitologia' per trattare non solo delle religioni pre-cristiane (o, in taluni casi, semplicemente non cristiane), ma anche della speculazione gnostica o, in tempi più recenti, di gran parte della letteratura agiografica o degli impianti teologici cristiani, siano essi riformati o cattolici.

Un certo allentamento della pressione ideologica può agevolare la pratica di una Storia delle religioni in senso 'forte' e vero, che si astiene dal decontestualizzare i 'fatti', dall'alleggerirli e dal renderli 'deboli'. In questa umile fedeltà al vero nella sua completezza (cui lo storico, almeno in via pregiudiziale,

mira) sta la concreta speranza per lo storico delle religioni di avere ancora oggi una funzione determinante circa la comprensione del proprio oggetto di studio.

Ciò comporta la dismissione di ogni atteggiamento passivo di fronte agli strumenti euristici, che la tradizione accademica tende a perpetuare, e l'acquisizione di una maggiore consapevolezza ('awareness') dei loro limiti.

Con ciò si tocca con mano l'attualità di quanto siamo andati dicendo in precedenza a proposito di quel 'dinamismo tipologico', di cui U. Bianchi è stato strenuo e spesso incompreso fautore. Basta scorrere velocemente la sua bibliografia per rendersi conto di quali e quante categorie religiose ha voluto rivisitare, introdurre *ex-novo* o anche, talora, respingere come inutilizzabili e fuorvianti.[11]

La tradizione accademica, infatti, tende a cristallizzare quanto acquisito e a irrigidire le categorie con cui opera, ogni volta illusoriamente credendo di essere pervenuta a risultati definitivi.

Negli ultimi anni, per fare un esempio, il vaglio decostruttivista è pervenuto al quasi totale smantellamento di categorie, mutuate principalmente dagli studi etnologici, come totemismo e sciamanesimo.[12] Esse sono apparse prive di reale consistenza storica e frutto di forzature ideologiche. Resta, però, da soppesare con attenzione se quanto era entrato a far parte di tali categorie, possa essere diversamente sottoposto a indagine o debba essere considerato estraneo al dominio della conoscenza storica.

[11] Per una bibliografia di Ugo Bianchi, cfr. M. Monaca, *Ugo Bianchi e la Storia delle religioni* (Studiorum et Fidei, 8), Roma 2012, 50-76.

[12] Sulla categoria di sciamanesimo, bastino i saggi contenuti in A. Saggioro (a cura di), *Sciamani e sciamanesimi* (Biblioteca di testi e studi, 602), Roma 2010; L. Arcari - A. Saggioro (a cura di), *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico* (Sapienza Sciamanica, 3), Roma 2015, e in particolare quelli firmati da S. Botta. Per la categoria di totemismo, cfr. C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962; tr.it. *Il totemismo oggi*, Milano 1964.

Altri esempi potrebbero essere addotti, anche in relazione al campo della cristianistica. Si pensi alle discusse categorie di giudeo-cristianesimo e adozionismo o, per certi versi, di montanismo.[13]

Preferiamo, invece, soffermarci in maniera più approfondita sul caso dello gnosticismo antico, in quanto particolarmente istruttivo ed esemplificativo dei problemi metodologici testé delineati.

3. Lo gnosticismo come categoria eresiologico-controversistica

Manca ancor oggi quella storia degli studi gnostici che G. Filoramo auspicava qualche decennio fa.[14] Essa consentirebbe di acquisire una più precisa percezione delle circostanze che hanno condotto alla diffusione dell'attuale paradigma predominante, ma che pure giustificano la necessità di una revisione.

Il termine moderno 'gnosticismo' nasce nel XVII secolo in ambito riformato[15] e viene successivamente sussunto anche fra gli studiosi di storia del dogma cattolici. Il vocabolo è ricavato

[13] Sul problema del giudeo-cristianesimo cfr. le sintesi di P. Mattei, *Le christianisme antique. De Jésus à Constantin*, Paris 2008, tr. it. *Il cristianesimo antico. Da Gesù a Costantino*, (Le vie della civiltà), Bologna 2012, 147-153; E. Norelli, *La nascita del cristianesimo* (Le vie della civiltà), Bologna 2014, 173-179; sulla equivocità della categoria di 'adozionismo', cfr. già A. Orbe, *Estudios valentinianos*, III: *La unción del Verbo* (Analecta Gregoriana, 113), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961, 333-344; sulla difficoltà di circoscrivere i criteri per l'uso dell'etichetta di 'montanista', cfr. già D. Powell, *Tertullianists and Cataphrygians* «Vigiliae Christianae» 29,1 (1975) 33-54: 40-41.

[14] Cfr. G. Filoramo, *Gnosticismo e Storia delle religioni* «Storiografia» 6 (2002)13-25: 14 n. 2.

[15] Cfr. Henry More, *An Exposition of the Seven Epistles to the Seven Churches, together with a Brief Discourse of Idolatry with Application to the Church of Rome*, London 1669, 99: 'that which was called Gnosticisme'. Sul significato estremamente estensivo del termine utilizzato dal teologo inglese appartenente ai cosiddetti 'platonici di Cambridge', cfr. Ch. Markschies, *Die Gnosis*, München 2001; tr. ingl. *Gnosis. An Introduction*, London - New York 2003, 14-15.

sulla scorta delle fonti antiche, cristiane e non cristiane, che denominavano abitualmente come 'gnostikoi' i fautori di dottrine eretiche, cioè riconosciute allora come devianti e intimamente estranee rispetto all'evoluzione speculativa della gran parte delle forme di cristianesimo e platonismo del II-III secolo d.C..

In particolare, la nuova categoria risultava utile in quanto permetteva di classificare sotto un'unica denominazione l'insieme delle molteplici forme di eresia elencate soprattutto nel I libro dell'*Adversus Haereses* di Ireneo e nel *Panarion* di Epifanio. Da questi eresiologi era tratta anche l'idea che tali dottrine devianti fossero originariamente estranee al cristianesimo, in quanto tentativi di pericolose infiltrazioni di elementi di estrazione filosofica, quindi pagana.

Fra molti studiosi protestanti, per altro, questa visione venne ulteriormente sviluppata a scopo controversistico: lo gnosticismo rappresentava una deviazione dalla purezza del cristianesimo originario a motivo di forti compromissioni con quello che si amava definire 'ellenismo'; ma anche quegli stessi eresiologi, cui andavano aggiunti Tertulliano e soprattutto gli alessandrini Clemente e Origene, apparivano come la punta intellettualmente più avanzata di quello che sarebbe diventato il cristianesimo romanocentrico, anch'esso, seppur in misura più moderata, sempre più inquinato dalla filosofia.

Dal canto loro, i teologi cattolici, difendendo l'operato patristico, accentuavano l'antica opposizione fra eresia e ortodossia così funzionale al contrasto delle nuove istanze protestanti: lo gnosticismo appariva come il primo di una lunga serie di tentativi che nel corso dei secoli rischiarono di far deviare dalla retta via la Chiesa guidata dal papa; Lutero e gli altri riformatori incarnavano l'ultimo di tali gravi pericoli.

Su entrambi i versanti, quindi, gnosticismo, gnostico, gnostici erano termini connotati negativamente, utilizzati con valore denigratorio. Anche l'avvicinarsi agli scritti degli autori antichi che ne trasmettevano il pensiero, fu guardato a lungo con sospetto.

Per altro, il conio stesso della categoria di gnosticismo può essere considerato uno degli effetti della diffusione delle prime edizioni a stampa delle antiche opere eresiologiche. Tuttavia, se in ambito cattolico la preclusione verso di esse durò a lungo, nei Paesi riformati l'interesse verso gli gnostici andò vieppiù aumentando. L'autorevole e influente A. von Harnack ebbe a ribadire sul finire del XIX secolo la posizione tradizionale con la celebre definizione dello gnosticismo come 'acuta ellenizzazione del cristianesimo'.[16] Ciò si accompagnava, comunque, al rapido montare di un'ondata di studi e di edizioni specifiche sulla scorta anche della moda mandea e dei primi ritrovamenti di traduzioni copte di testi riconducibili agli gnostici.[17]

In effetti, non mancavano i motivi, ancora sommessamente controversistici, per prestare interesse agli antichi gnostici. Essi furono i primi a essere bollati di eresia, ma soprattutto presentavano talora elementi di consonanza con la sensibilità luterano-calvinista in relazione all'assenza di vere e proprie strutture istituzionali, clero e organizzazione ecclesiastica, alle ridotte pratiche sacramentali, a una tendenza verso il predestinazionismo e la sottolineatura del valore salvifico per gli eletti della *sola fides/gnosis*.

Questi aspetti potevano sembrare una sopravvivenza del cristianesimo originario, seppure accompagnati da numerosi elementi irricevibili come il libertinismo etico e soprattutto il dualismo teologico che si accompagnava non sol-

[16] Cfr. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, Freiburg 1888, 162: "Die Gnosis ist akute Hellenisierung des Christentums".

[17] La pubblicazione di testi mandei, di cui si avevano notizie imprecise dal XVII secolo, ebbe inizio soltanto nel XIX secolo; spiccano le prime edizioni del *Ginzā* (1867) e *Qolasta* (1867). Invece, alcuni testi gnostici copti conservati nei codici Askewianus e Brucianus, noti dal 1778, furono pubblicati per la prima volta nel 1851 ('Pistis Sophia') e 1891 ('Libri di Jeu'). Diversamente, per una serie incredibile di peripezie, i testi, pur frammentari, del Papiro di Berlino 8502 ('Vangelo di Maria', 'Apocrifo di Giovanni' e 'Sophia di Gesù Cristo'), di cui si ebbe notizia nel 1896, apparvero solo nel 1955.

tanto a una svalutazione dell'Antico Testamento, ma dava origine a divagazioni sulla natura divina che apparivano incomprensibili e accomunabili alle narrazioni della mitologia greco-romana.

Pertanto, l'evoluzione degli studi mostra come si è andata costituendo una categoria di gnosticismo a partire dalle curvature ideologiche presenti nelle fonti antiche disponibili, cristiane e non cristiane, a loro volta piegate alle esigenze contingenti degli studiosi moderni.

Il pericolo gnostico da parte cattolica era individuato, secondo una logica controversistica, nella tentazione di ridurre il cristianesimo alla sola 'conoscenza' ('gnosis') di fede, senza le opere. Sul fronte opposto, gli studiosi riformati vedevano nello gnosticismo la forma estrema di infiltrazione del paganesimo entro la tradizione cristiana originaria al punto da minare il culto monoteistico con regressioni mitologizzanti.

Questo paradigma confessionale, non del tutto disattivato ancora oggi, riserva allo gnosticismo uno spazio molto ristretto all'interno dei trattati di storia del dogma, in memoria di un capitolo lontano e definitivamente superato, legato alla confusione teologica che poté sorgere nel primo cristianesimo a contatto con la speculazione ellenistica.

4. Una religione a parte: dalla RGS alla svolta di Jonas

Un primo tentativo di scardinare o, comunque, di andare oltre questa impostazione di tipo controversistico, può essere individuato presso studiosi come W. Bousset (1865-1920) e R. Reitzenstein (1861-1931), riconducibili alla cosiddetta 'Religionsgeschichtliche Schule' (RGS).[18]

Essi cercarono di focalizzare meglio l'estraneità dello gnosticismo rispetto al cristianesimo marcata dagli eresiologi. Gli gnostici apparvero loro come gli esponenti di una religione a parte, autonoma, sganciata dalla tradizione giu-

[18] K.L. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge, MA 2003, 71-109.

daica e cristiana. L'esempio ancora storicamente tangibile sembrava essere offerto dai mandei, stanziati in un'area fra Iraq e Iran.[19]

Così il dualismo di molte fonti gnostiche, inteso come contrapposizione fra il dio dell'Antico Testamento e il vero sommo dio che sta al di sopra di quello, servì a stabilire per via comparativa non solo la radicale alterità rispetto ai monoteismi giudaico e cristiano, ma suggerì la derivazione da aree dove le tendenze dualistiche avevano trovato ampio sviluppo, cioè l'Oriente mesopotamico.

Quindi, questa innovativa dislocazione geografica, indotta da quella mandea oltre che dalle mode orientalistiche ottocentesche, recideva i legami con la tradizione greco-ellenistica, accentuando la già diffusa svalutazione del tenore filosofico della speculazione gnostica, nonostante avesse suscitato a lungo l'interesse di Plotino e di altri esponenti della filosofia tardo antica, come Celso e Giamblico.

Inoltre, accompagnava questa assolutizzazione del dualismo e la conseguente individuazione mesopotamica delle origini il riposizionamento cronologico della nascita e sviluppo dello gnosticismo originario. La sua forma più pura, quella più radicalmente dualistica, doveva risalire a una fase storica necessariamente precedente il cristianesimo. L'assenza di conferme documentarie era da ritenersi legata proprio all'antichità, perifericità e radicalità che lo caratterizzavano.

La credibilità dell'ipotesi di un'origine precristiana, tuttavia, era messa a repentaglio dal fatto che nella dottrina

[19] L'origine dei mandei era allora ritenuta pre-cristiana; cfr. W. Brandt, *Die Mandäische Religion*, J.C. Hinrich, Leipzig 1889; oggi, a parte qualche eccezione (cfr. K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Koehler Amelang, Leipzig 1977, 1990³; trad. it. *La Gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, Brescia 2000, 438), è condivisa la collocazione nel II-III sec. d.C; cfr. M.V. Cerutti, *Dualismo e ambiguità. Creatori e creazione nella dottrina mandea sul cosmo* (Nuovi Saggi, 80), Roma 1981, 151-166; E.F. Lupieri, *I mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia 1993; tr. ingl. *The Mandaeans: The Last Gnostics*, Grand Rapids, MI 2001, 127-165.

gnostica la figura del salvatore giocava un ruolo decisivo. Si tentò, così, di individuare elementi per sostenere l'esistenza, ben prima di Cristo e separatamente dalla tradizione vetero-testamentaria, di una dottrina che prevedeva la figura del cosiddetto 'salvatore salvato'.

Ora, gli elementi cardine del paradigma alternativo avanzato dalla RGS sia in relazione ai mandei, sia alle origini iranico-mesopotamiche, sia alla collocazione cronologica pre-cristiana, sia, infine, al 'salvatore salvato' si sono dimostrati erronei o, comunque, estremamente fragili.[20]

Tuttavia, il sussulto innovativo introdotto dagli studiosi della RGS non mancò di influire sulla riperimetrazione cui la categoria di gnosticismo fu sottoposta nel corso del '900.

Durante la prima metà del XX secolo, infatti, si venne a formare un fascio di nozioni che definivano, e ancora in buona parte, almeno nella percezione vulgata, continuano a definire, lo gnosticismo antico: da Plotino, soprattutto, è stata ricavata l'idea che concorressero a caratterizzarlo il libertinismo, il basso tenore filosofico, l'anticosmismo e il pessimismo antropologico; sulla base degli scritti degli eresiologi, invece, fu posta in evidenza una modalità irrazionale e astrusa di parlare del divino e delle sue articolazioni oltre al determinismo etico.[21]

In effetti, è su queste basi che prese forma quello che potremmo chiamare il 'paradigma di Jonas', in quanto fu il filosofo esistenzialista Hans Jonas a definirne lo statuto operan-

[20] Cfr. H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage* «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philo. hist. Klasse» (1930) 596-608 (gli scritti mandei sono successivi al canone neotestamentario); C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen 1961 (sulla infondatezza della categoria pre-cristiana del mito del salvatore).

[21] In ambito teologico l'apparente astruseria degli eoni valentiniani, in realtà, appartiene ai primi sviluppi di un processo che condurrà all'elaborazione della cristologia e della trinitaria della Grande Chiesa, come dimostrano gli studi di A. Orbe.

do una sorta di sintesi dei due precedenti paradigmi, quello eresiologico-controversistico e quello della RGS.[22]

In particolare, H. Jonas valorizzò l'idea di una religione autonoma e cercò di definire gli elementi che la rendevano tale. Egli fu affascinato soprattutto dall'antropologia gnostica per la quale l'individuo si trova ad 'essere gettato' in un mondo ostile e tenebroso rispetto al quale si riconosce come 'straniero'.

Le palesi risonanze di questo vocabolario, affine alla coeva riflessione esistenzialista, non potevano certo sfuggirgli, così come, proprio grazie a Jonas, non mancarono di attirare l'attenzione di molti esponenti della cultura occidentale. Lo gnosticismo uscì dall'*hortus conclusus* degli studi di storia ecclesiastica per assurgere a emblematica e antesignana espressione di una precisa 'Weltgefühl' tipica dell'uomo del XX secolo.

Fuori dalla prospettiva confessionale evocare gli gnostici non significava più richiamare confusamente i tempi di un antico cristianesimo quando l'ortodossia era minacciata, se non talora soverchiata dall'eresia, come sosteneva provocatoriamente W. Bauer (1934).[23]

Significava, invece, richiamare alla mente l'immagine di un uomo consapevole della propria grandezza, ma costretto in una sordida prigione mondana e avviluppato dagli insopportabili limiti materiali del proprio corpo. Un uomo la cui superiorità rispetto a quanto lo circonda risiede nella 'gnosis', quella conoscenza da cui sola è offerto un pertugio di redenzione.[24]

[22] Cfr. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis mit einer Einleitung fur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen 1934, 1954[2], 1964[3]; II/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, 1966[2]; tr. it., *Gnosi e spirito tardoantico* (Il pensiero occidentale), Milano 2010.

[23] Cfr. W. Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei in ältesten Christentum*, Tübingen 1934.

[24] Sulla estrema valorizzazione gnostica dell'uomo, cfr. I.P. Culianu, *Les Gnoses dualistes d'Occident: Histoire et Myth*, Paris 1987, rist. Paris 1990; tr.. it. *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano 1989, 21, 79, 136, 166 e 219.

Questo mondo oscuro, questo uomo prigioniero di forze superiori che ne tarpano la libertà, il pessimismo esistenziale che ne nasce, la sconfortante prospettiva anticosmica e antisomatica, il disprezzo per la dimensione terrena, la materia e la storia rappresentano le tessere di un mosaico, che ridefinirono la percezione comune degli antichi gnostici. Così, marcando a dismisura queste tinte fosche, facendo del dispotico demiurgo gnostico un malvagio dominatore luciferino, prendendo a prestito l'immaginario iconico dei gironi danteschi, H.-Ch. Puech, ad esempio, affascinava gli studenti che a Parigi accorrevano per ascoltare le sue lezioni durante gli ultimi Anni '50.[25]

Ancora oggi questa immagine, che fa del mondo la sanguinosa scena dello scontro ineluttabile fra il Bene e il Male, dualisticamente personificati, conserva il suo indubbio fascino. E sulla base di essa non di rado capita che si cerchino (e trovino) tracce 'gnostiche' nella produzione letteraria, figurativa e cinematografica presente e trascorsa.[26]

Jonas stesso, d'altra parte, era convinto che perfino Plotino, che aveva energicamente combattuto gli 'gnostikoi' del suo

[25] Cfr., ad esempio, H.-Ch. Puech, *Phénoménologie de la Gnose*, Annuaire de Collège de France 1953-1956, trad. it., *Sulle tracce della Gnosi* (Il ramo d'oro), Milano 1985, 225-226 e 231.

[26] Per un rapido sguardo d'insieme, che annovera, fra gli altri, J. Bosch, W. Blake, Novalis e A. Rimbaud, cfr. il pur datato S. Hutin, *Les gnostiques*, Paris 1958; tr. it. *Lo gnosticismo. Culti, riti, misteri* (Orizzonti dello spirito, 80), Roma 2007, 121-133. C.G. Jung si interessò direttamente ai codici di Nag Hammadi al tempo del ritrovamento, cfr. H.C. Puech - G. Quispel - W.C. Van Unnik, *The Jung Codex*, London 1955; cfr. anche G. Quispel, *C. G. Jung und die Gnosis* «Eranos» 37 (1968) 277-298; R.A. Segal, *The Gnostic Jung*, Princeton 1992; G. Quispel, *Jung, Buber, and Gnosticism Revisited* «The San Francisco Jung Institute Library Journal» 19 (2000) 7-9. Utile, fra letteratura e cinema, anche M. Desjardins, *Retrofitting Gnosticism. Philip K. Dick and Christian Origins*, in T. Pippin - G. Aichele (eds.), *Violence, Utopia and the Kingdom of God*, London 1998, 122-133. Più in generale A.D. DeConick, *The Gnostic New Age. How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today*, New York 2016.

tempo, fosse in realtà da classificare fra gli gnostici,[27] sorte che qualche anno dopo dovette toccare anche a Paolo di Tarso.[28]

Il nuovo paradigma si prestava anche a sostenere le ragioni di quanti videro ben presto nello gnosticismo antico il riemergere in ambito tardo giudaico e del primo cristianesimo del fiume carsico di una gnosi esoterica che attraverserebbe sotto diversi paludamenti, in forma parassitaria, i cunicoli più sotterranei della storia. Quella sapienza segreta conservata gelosamente da un ristrettissimo numero di eletti che travalicherebbe il tempo e lo spazio, le religioni storiche e gli eventi mondani.[29]

Naturalmente queste interpretazioni come pure quella esistenzialista di Jonas non potevano sottomettersi alla prosaica evidenza dei dati filologici e dei parametri cronologici.

Tuttavia, circa le origini e l'ancoramento cronologico Jonas non seguì le tesi della RGS, conservando al contrario sullo sfondo le risultanze del paradigma tradizionale, con l'eccezione della preclusione verso la mitopoiesi gnostica.

Egli, infatti, riconobbe all'interno delle narrazioni gnostiche di natura mitologica uno spessore filosofico-teologico non disprezzabile. Anzi, traendo spunto da queste letture, in varie occasioni ebbe modo di sostenere l'utilità del mito anche per la speculazione contemporanea, spiegando la sua efficacia comunicativa.[30]

[27] La seconda parte del secondo volume di *Gnosis und spätantiker Geist* non vide mai la luce, ma doveva servire a presentare Plotino come un continuatore del pensiero gnostico. Sulle tendenze pangnostiche di Jonas, cfr. M. Simonetti, *Alcune riflessioni sul rapporto fra gnosticismo e cristianesimo* in «Vetera Christianorum» 28 (1991) 337-374: 341.

[28] Cfr. E.H. Pagels, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia 1975.

[29] Cfr. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951 e pure S.M. Wasserstrom, *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, NJ 1999. Siamo di fronte alla forma di destorificazione più acuta dello gnosticismo.

[30] Cfr. H. Jonas, *Immortality and the Modern Temper* «Harvard Theological Review» 15 (1962) 1-20.

Nel contempo, per altro, proprio a partire da una certa rivalutazione della tendenza gnostica alla mitopoiesi, in particolare nell'indagine circa le caratteristiche del divino e la graduazione che ne segna la manifestazione, G.G. Scholem ebbe modo di riconoscere alcuni degli influssi più significativi sugli scrittori della Kabbalah.[31]

Jonas, d'altra parte, ebbe il merito di non sopprimere del tutto e, anzi, avviare la rivalutazione delle componenti giudaiche palesemente rinvenibili all'interno delle dottrine gnostiche, a lungo sottostimate sulla base delle istanze antigiudaiche che pure le caratterizzano.

5. La rilettura delle fonti greco-latine e le scoperte di Nag Hammadi

Con la seconda metà del Novecento lo gnosticismo si può considerare una categoria entrata a far parte del bagaglio culturale di un sempre maggior numero di intellettuali, indipendentemente dalla loro appartenenza o meno a una precisa tradizione religiosa.

Anche gli studiosi cattolici si affrettarono a recuperare il ritardo maturato in precedenza e contribuirono all'avanzamento della ricerca in maniera significativa. Il loro contributo non è sempre stato adeguatamente valorizzato per il fatto che taluni risultati mal si adattavano ai paradigmi tipologici elaborati fino ad allora.

L'improvvisa notorietà dello gnosticismo si accompagnò in ambito cattolico con il 'resourcement' patristico, il ritorno alle fonti dei Padri della Chiesa. Questa cifra filologica caratterizzò l'opera di alcuni studiosi di quei decenni e rende i loro studi validi ancora oggi.

Naturalmente, al contrario dei frequentatori degli gnostici più pessimisti e inquietanti, questi studiosi si volsero preferibilmente verso le forme gnostiche dichiaratamente vicine al cristianesimo, vale a dire quelle valentiniane.

[31] Cfr. G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism. Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, 1965².

Sulla scorta delle edizioni critiche più affidabili, anche se non del tutto eccepibili,[32] frutto dell'alacre stagione della filologia germanica a cavallo fra Otto e Novecento, nonché di quelle pubblicate opportunamente nella collana delle 'Sources Chrétiennes', i risultati delle loro ricerche non tardarono ad arrivare.

Nel 1947 Sagnard pubblicò una sintesi dedicata allo gnosticismo valentiniano, basata su un'attenta e rispettosa rilettura dei dati documentari.[33] Era, infatti, possibile procedere a individuare all'interno dello gnosticismo una ben delimitata sub-categoria, quella di valentinianesimo o valentinismo, sulla base delle classificazioni eresiologiche che individuavano nei 'valentiniani' (οἱ Οὐαλεντινιανοί) o 'seguaci di Valentino' (οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου) una precisa variante gnostica. Anzi, dopo il fondatore, vissuto attorno alla metà del II secolo e di cui G. Quispel proprio in quegli anni tentò la ricostruzione del pensiero nonostante l'esiguità e frammentarietà della documentazione,[34] la 'scuola' si sarebbe articolata in due rami, l'uno, detto

[32] Alludiamo alla tendenza verso una più o meno marcata invasività filologica sulla base di una normalizzazione linguistica e dottrinale; cfr., per alcuni esempi significativi, G. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico. Il Valentinianesimo della 'Grande Notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 126), Milano 2012, 48-50; Id., *Il divino senza veli. La dottrina gnostica della 'Lettera valentiniana' di Epifanio, Panarion 31 5-6. Testo, traduzione e commento storico-religioso* (Studia Patristica Mediolanensia, 29), Milano 2015, 11-12; Id. (a cura di), *Clemente di Alessandria. Estratti da Teodoto: frammenti delle perdute Ipotiposi* (Letture cristiane del primo millennio 60), Milano 2020, 126-130; 439-444.

[33] Cfr. F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, che precedette la sua edizione degli 'Estratti da Teodoto', cfr. *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote* (SCh 23), Paris 1948. Seguì l'edizione della 'Lettera a Flora' del valentiniano Tolomeo, affidata a G. Quispel; cfr. *Ptolémée, Lettre à Flora* (SCh 24), Paris 1948.

[34] Cfr. G. Quispel, *The Original Doctrine of Valentinus* «Vigiliae Christianae» 1 (1947) 43-73; poi in *Gnostic Studies*, vol. I, Istanbul 1974, 27-36, ricostruzione che, piluccando fra i resoconti eresiologici, realizza una sorta di 'puzzle' ignorando ogni precauzione filologico-letteraria.

’orientale’, più conservatore ma poco documentato, avrebbe annoverato tra i corifei il Teodoto di cui parla Clemente di Alessandria; l’altro, ’occidentale’, avrebbe presentato degli sviluppi più innovativi (e più ’eretici’) ad opera di maestri come Tolomeo, Eracleone e Marco il Mago.

Questa ben documentata e nuova sub-categoria, con le sue possibile ulteriori micro-categorie (’orientale’/’occidentale’),[35] disegnava il profilo di una speculazione gnostica, che alla luce del paradigma di Jonas risultava decisamente secondaria, a motivo della presenza di pervasivi teologumeni cristiani: il salvatore è identificato con Cristo, il mondo non è il prodotto deteriore di un dio minore, l’uomo vi è stato provvidenzialmente inserito per poter raggiungere la salvezza e la signoria del dio sommo appare indiscussa, quasi il dualismo si fosse completamente defilato. Insomma, si disegnava un quadro moderatamente più ottimistico.

Lungo il medesimo solco si avviò il lungo e innovativo percorso di ricerca propugnato da A. Orbe;[36] le sue pagine, anticipando i tempi, passano in rassegna le fonti dell’antico

[35] La micro-tipologia di valentinianesimo ’orientale’, più antico, e ’occidentale’, più recente, è stata decisamente messa in discussione anche di recente; cfr. G. Sabau, *Le modèle sotériologique et l’histoire de la doctrine valentinienne. Une évaluation critique de la thèse d’Einar Thomassen* «Vigiliae Christianae» 68 (2014) 119-154; F. Berno, Inauguratio quaedam dividendae doctrinae Valentini: *Inconsistencies about Valentinianism’s Split into* duae cathedrae *between* Adversus Valentinianos *and* De Carne Christi, in A. Destro - M. Pesce (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus’ Followers in the First Two Centuries: First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014)* (Judaïsme ancien et origines du christianisme), Turnhout 2017, 317-334.

[36] Da segnalare soprattutto i sei volumi degli *Estudios valentinianos*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1955-1966, fino ai successivi *Cristología gnóstica: Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 voll., Madrid 1976; *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 2 voll., Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987; tr.it. *La teologia del II e III secolo*, 2 voll., Casale Monferrato (AL) - Roma 1995; *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994.

cristianesimo senza distinzioni reali fra dottrine ortodosse ed eretiche, gnostiche o di altra estrazione. Anzi, la sua ricostruzione del dibattito sorto attorno ai nodi dogmatici della tradizione cristiana fin dal II secolo valorizza in maniera inusitata proprio l'apporto dei valentiniani: furono costoro i primi grandi esegeti della cristianità; si devono a loro le sollecitazioni teologiche che spinsero i Padri a definire con sempre maggiore precisione i parametri cristologici.

Come per Ireneo anche per Orbe la punta più avanzata del movimento gnostico era rappresentata proprio dal valentinianesimo; i suoi esponenti avevano sviluppato una riflessione teologica di alto livello e le loro fini disquisizioni circa la natura del divino ricorrevano a tutti gli strumenti messi a disposizione dalla Scrittura e dalla tradizione filosofica e religiosa antica. Insomma, questi gnostici erano tutt'altro che degli sprovveduti e i loro testi, apparentemente fumosi e incomprensibili, andavano presi sul serio, come un capitolo decisivo dei primi sviluppi della teologia cristiana.

Pertanto, non solo agli gnostici più 'dualisti', ma anche a quelli che sembrava lo fossero assai meno a motivo delle loro connessioni cristiane e giudaiche, doveva essere restituita piena dignità teologico-speculativa.

Ciò acuiva l'urgenza di capirne meglio le origini, in quanto da ciò dipendeva il paradigma interpretativo da adottare: si trattava (paradigma della RGS) di un'antica religione iranico-mesopotamica innestatasi a un certo punto sul tronco della tradizione giudaica e cristiana, perdendo irrimediabilmente la propria purezza? Oppure era da intendersi come partecipe di quel groviglio di varianti teologiche indotte presso molteplici sette del primo cristianesimo dalla penetrazione dell'ellenismo (paradigma eresiologico-controversista)? O, ancora, e si trattava di una sorta di via mediana, lo gnosticismo, con il suo tetro dualismo anticosmico, era pullulato nel terreno di coltura offerto da conventicole marginali all'interno del giudaismo precedente l'era cristiana (paradigma di Jonas)?

Data l'evidente debolezza della prima ipotesi, la pietra d'inciampo che impediva l'imporsi definitivo di una delle altre due era dato proprio dalla conformazione delle categorie di gnosticismo da cui discendevano.

Vale a dire che la categoria eresiologico-controversistica come pure quella esistenzialista non erano in grado di spiegare la natura anticosmica, antisomatica e antigiudaica di molte espressioni gnostiche e, in ultima istanza, quel dualismo che ne era la scaturigine. Come poteva questa natura derivare dall'ottimismo verso il mondo della tradizione greco-ellenistica, segnata a fondo dall'eredità platonica e stoica tipicamente procosmiche? Come giustificare, d'altro canto, il disprezzo per la dimensione materiale così apprezzata da giudei e cristiani? Come far discendere il dualismo degli gnostici dal pervicace monoteismo di quelli? Cioè, come è possibile che Jahvè sia stato trasformato da qualcuno di essi addirittura in avversario di un altro dio a lui superiore? Come, infine, ipotizzare il sorgere di istanze antigiudaiche proprio dall'interno di quel giudaismo da cui si suole volentieri immaginare siano derivati gli gnostici ancor prima dei cristiani?

La situazione di stallo favorì l'imporsi del paradigma di Jonas in quanto esso percorreva una sorta di via mediana, evitando sostanzialmente di confrontarsi con queste contraddizioni. L'irrisolta questione delle origini, comunque, stava a segnalare l'incompiutezza del paradigma.

Il tentativo di R.M. Grant di spiegare la svolta anticosmica e la degradazione del dio veterotestamentario come conseguenza dell'ondata emotiva che travolse il mondo giudaico, a seguito della distruzione del tempio di Gerusalemme (70 d.C.), non fu risolutivo pur se raccolse un certo seguito.[37]

Negli Anni '50 furono, però, le prime notizie circa i testi gnostici in copto ritrovati a Nag Hammadi nel 1945 a suscitare la speranza di poter uscire dall"impasse'. Non si trattava, in re-

[37] Cfr. R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York - London 1959, 1966[2] (trad. it. *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Bologna 1976), 27-38.

altà, di una novità assoluta, in quanto fonti analoghe erano già note da fine Ottocento; tuttavia, la mole dei nuovi ritrovamenti e i primi studi di J. Doresse e H.-Ch. Puech suscitarono entusiasmo promettendo finalmente di poter ascoltare la viva voce degli gnostici, senza il tendenzioso filtro dei loro avversari.[38]

Fu posto forse troppo frettolosamente in secondo piano il fatto che i nuovi testi rappresentavano in realtà traduzioni, più o meno fedeli e relativamente tarde (IV-V sec. d.C.), di originali in greco la cui collocazione cronologica e sociologica rimaneva nella maggioranza dei casi imprecisata.

Tuttavia, la pubblicazione dell'*Apocrifo di Giovanni* (NHC II, 1; III, 1; IV, 1; BG 2),[39] per il quale per altro poteva essere reperito un aggancio cronologico presso Ireneo, del *Vangelo di Verità* (NHC I,3; XII,2)[40] e del *Vangelo di Tommaso* (NHC II,2)[41] convinse ben presto anche i più scettici dell'importanza del ritrovamento.

Giocando sulla diversa accezione con cui gli gnostici utilizzavano il termine 'vangelo', non di rado si lasciava intendere che da Nag Hammadi si potesse ricavare una versione alternativa delle vicende di Gesù e di altri personaggi della tradizione cristiana. Quindi, questi testi non dovevano destare l'attenzione soltanto di specialisti dei dialetti copti, ma meritavano un risalto certamente maggiore.

[38] Cfr. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, I: *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, II: *L'Évangile de Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Paris 1958-1959; H.-Ch. Puech, *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente*, in E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übertsetzung*, I: *Evangelien*, Tübingen 1959, 158-271.

[39] Cfr. W.-C. Till (hrsg.), *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1955 (NHC III,1; BG 2).

[40] Cfr. M. Malinine - H.-Ch. Puech - G. Quispel (eds.), *Evangelium Veritatis*, Zürich 1956.

[41] Cfr. A. Guillaumont (ed.), *The Gospel According to Thomas: Coptic Text Established and Traslated*, Leiden 1959.

Tuttavia, la lentezza nella pubblicazione dell'intero *corpus* ritrovato a Nag Hammadi[42] ritardò una valutazione complessiva e un'immediata valorizzazione. Ciò nonostante, gli studiosi più attenti, come Jonas, Quispel e Orbe, seppero fare velocemente tesoro delle nuove acquisizioni e aggiornare i propri studi, il cui impianto di fondo, comunque, non cambiò.[43]

Le nuove fonti, infatti, non modificarono il paradigma interpretativo e, anzi, sembrarono rafforzarlo in quanto consentivano di conoscere meglio proprio lo gnosticismo meno documentato fino a quel momento, cioè quello più 'dualista' e scevro da troppe collusioni col cristianesimo.

6. Dal "Documento finale" di Messina all'imporsi della categoria di sethianesimo

Alla metà degli Anni '60, sulla scorta dei nuovi ritrovamenti, si crearono le condizioni per cercare di analizzare meglio la questione delle origini dello gnosticismo e di conseguenza pervenire a una descrizione tipologica condivisa.

Fu questo lo scopo del Colloquio Internazionale di Messina (1966) cui diede il proprio contributo la gran parte degli specialisti del tempo.[44] I differenti approcci metodologici alla materia furono ricondotti entro l'alveo storico-comparativo dall'attenta regia del principale organizzatore del convegno, cioè U. Bianchi, uno dei maggiori esponenti della scuola italiana di Storia delle religioni.[45]

[42] Per una versione della vicenda, cfr. J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Story*, I: *The Discovery and Monopoly*, II: *The Publication* (Nag Hammadi and Manichaean studies, 86), Leiden - Boston 2014.

[43] Cfr. H. Jonas *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1958, 1963², 1972⁴, tr.it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1973, 1991².

[44] Fra i partecipanti segnaliamo A.J. Festugière, W. Foerster, R.W. Funk, R.M. Grant, M. Krause, G.W. MacRae, K. Rudolph, S. Pétrement, G. Quispel, J. Ries, J.M. Robinson, G. Sfameni Gasparro e R.McL. Wilson.

[45] Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Lo gnosticismo nella prospettiva di Ugo Bianchi: tra storia e tipologia. Una proposta interpretativa alla luce dell'attuale stato della ricerca* «Annali di Scienze Religiose» n.s. 9 (2016) 33-84.

Il "Documento finale" (o "Rapporto")[46] proponeva non tanto una definizione di gnosticismo,[47] comunque ben distinta da quella di 'gnosi', ma, facendo tesoro con equilibrio delle differenti sensibilità, avanzava esplicitamente delle "proposte concernenti l'uso scientifico dei termini gnosi, gnosticismo".[48] Il "Documento" assumeva la visione anticosmica propugnata da Jonas, legata alla 'devoluzione del divino' seguita dalla sua reintegrazione,[49] e valorizzava nel contempo la natura divina della

[46] Su proposta di C.J. Bleeker fu creato un comitato ristretto per predisporre una proposta di "Documento finale"; esso comprendeva, oltre a Bianchi, G. Widengren, H. Jonas, J. Daniélou, C. Colpe, M. Simon e H.I. Marrou; alcuni ebbero a esprimere "delle riserve su alcuni punti, anche importanti, o delle obiezioni"; cfr. U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni - The Origins of Gnosticism. Colloquium of Messina 13-18 April 1966. Texts and Discussions* (Studies in the History of Religions. Supplements to *Numen*, 12), Leiden 1967, xx.

[47] Il termine 'definizione' non compare nel "Documento finale", ma è alluso quando nel par. III si fa riferimento al par. I; cfr. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, xxii.

[48] Le proposte erano due: una [A] riguardava la distinzione fra gnosi ("conoscenza dei misteri divini riservata a una élite") e gnosticismo ("un certo gruppo di sistemi del II secolo d.C, che vengono comunemente così [*scil.* 'gnostici', n.d.r.] denominati"); l'altra [B] comprendeva alcune "ipotesi di lavoro" suddivise in sei capitoli; cfr. U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo,* xx-xxiii (in lingua italiana), xxiii-xxvi (francese), xxvi-xxix (inglese), xxix-xxxii (tedesca). Al "Documento" ci si riferisce come a un "Rapporto" a p. xxii (par. III). La proposta del par. IV (p. xxii) verte ancora sulla distinzione gnosi/gnosticismo in relazione alla legittimità delle loro rispettive "storie mondiali", che travalicano ampiamente i parametri cronologici del II secolo presi semplicemente come punto di partenza metodologico, annotando (n. 2) che l'aggettivo 'gnostico', onde evitare ambiguità, andrebbe usato solo in relazione allo gnosticismo.

[49] Il significativo ruolo di Jonas è ben esplicitato anche dalle precisazioni in nota che accompagnano le "ipotesi di lavoro" e in particolare la distinzione fra due distinte tipologie di degradazione divina, l'una positiva (neoplatonismo), l'altra relativamente negativa (gnosticismo); cfr. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo,* xx-xxi e nn. 2-3. È stato fatto notare che nel "Documento finale" non è stata utilizzata la tipica terminologia messa a punto da Bianchi, in quanto il gruppo di lavoro si riconosceva più facilmente con quella di

componente pneumatica nell'uomo, che per Quispel richiamava il 'sé' junghiano e per Bianchi era comparabile con la 'scintilla' degli orfici.[50] Con ciò si accentuava la portata speculativa della riflessione gnostica e sulla base di un uso equilibrato delle fonti, greco-latine e copte, si focalizzava l'attenzione sulle dottrine gnostiche del II secolo dopo Cristo, lasciando però aperta la strada per individuare, tramite la comparazione, espressioni gnostiche eventualmente sviluppatesi prima e dopo quel secolo.[51]

La definizione o, per meglio dire, la descrizione di Messina riusciva, dunque, nell'intento di non marginalizzare il valentinianesimo come espressione edulcorata e secondaria dello gnosticismo; nel contempo, escludeva l'eventualità di un'origine orientale dell'intero movimento riconoscendovi un dualismo tipologicamente diverso da quello iranico-mesopotamico.[52]

Jonas; cfr. I.D. Băncilă, *Ugo Bianchis Religionsgeschichtliche "Gnosis" und die Gnosisdefinition der Messinakonferenz (1966)* «Archaeus» 14 (2010) 69-91: 87.

[50] Il paragrafo II delle "ipotesi di lavoro" è dedicato a chiarire questo aspetto del par. I: "non ogni gnosi è lo gnosticismo, ma solo quella che implica (...) l'idea della connaturalità divina della scintilla, (...) l'identità divina del *conoscente* (lo gnostico), del *conosciuto* (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del *mezzo per cui egli conosce* (la gnosi come facoltà divina implicita che deve essere risvegliata e attuata; questa gnosi è una rivelazione-tradizione. Questa rivelazione-tradizione è dunque di tipo diverso dalla rivelazione-tradizione biblica e islamica)"; cfr. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo,* xxi.

[51] Il paragrafo III si sofferma sulla delimitazione cronologica al II secolo sostenendo la legittimità delle nozioni di pre- (apocalittica giudaica e correnti del giudaismo) e di proto-gnosticismo (mondo indo-iranico, orfismo-pitagorismo e platonismo), ma chiarendo anche l'alterità tipologica dello gnosticismo da giudaismo e cristianesimo a motivo della 'degradazione' del divino; cfr. U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo,* xxi-xxii.

[52] Cfr. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo,* xxii-xxiii. Il par. V è dedicato appositamente a chiarire la categoria di dualismo: "la costituzione del mondo risulta dalla dialettica di due principii irriducibili e complementari (per quanto caratterizzati spesso da disparità di valore)"; ma anche la sua articolazione: a) dualismo anticosmico dello gnosticismo; 2) quello procosmico dello zoroastrismo; 3) infine quello metafisico o dialettico di Platone e del platonismo. Non rientrano nel dualismo (p. xxiii n. 1) nozioni 'binarie', o contrapposizioni etiche, psicologiche o di estrazione filosofica.

Il riassestamento della categoria di gnosticismo fu accompagnato, infatti, anche da quello di un'altra categoria molto discussa, cioè, appunto, il dualismo. Proprio le fonti gnostiche mostravano i limiti della nozione tradizionale di estrazione filosofico-teologica, cioè quella che chiama dualista soltanto una dottrina che preveda l'esistenza di due principi divini coeterni e contrapposti. La speculazione gnostica valentiniana, ad esempio, presenta, invece, una soluzione più sofisticata, egualmente dualistica, per la quale il secondo principio, personale o no, si attiva in una fase protologica successiva al primitivo operato del sommo e unico dio, comunque condizionandolo.[53]

L'innovativa articolazione e il sensibile perfezionamento della tipologia di dualismo si deve, anche per gli anni seguenti, principalmente all'indagine analogico-comparativa condotta da Bianchi ed esemplifica la complessità assunta da talune tipologie storico-religiose, spiegando, per altro, la loro difficile ricezione fuori da tale approccio metodologico.[54]

[53] Per la distinzione fra dualismo "radicale" e "monarchiano", cfr., ad esempio, U. Bianchi, *Le strutture del male [tra apocalittica e gnosticismo]*, in M.V. Cerutti (a cura di), *Apocalittica e Gnosticismo, Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 18-19 giugno 1993*, Pisa - Roma 1995, 11-24, ora in L. Bianchi (a cura di), *Ugo Bianchi. Religions in Antiquity*, vol. II: *Gnostica et Manichaica* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 138), Milano 2015, 151-164. Tale nozione complessa di dualismo costituisce un altro esempio di categoria storico-religiosa che si è dimostrata particolarmente utile nell'ermeneutica dello gnosticismo antico, cfr. G. Chiapparini, *Valentino gnostico*, 297-307 e 327-332; Id., *Sulle tracce di Ugo Bianchi: le 'tipologie' storico-religiose come strumento per lo studio delle fonti gnostiche valentiniane* «Annali di Scienze Religiose» n.s. 9 (2016) 121-139.

[54] Cfr. U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958; Roma 1982[2]; Id., *Tipologia storica delle religioni e comparazione: il caso del dualismo* «Annals of the Sergiu Al-George Institute» 6-8 (2004) 7-16, ora in L. Bianchi (a cura di), *Ugo Bianchi. Religions in Antiquity*, vol. I: *Christiana* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 132), Milano 2014, 1-11. Per un'analisi più precisa della posizione di Bianchi e per adeguati rimandi bibliografici, cfr. M.V. Cerutti, *Ugo Bianchi e il dualismo*, in Casadio (a cura di), *Ugo Bianchi,* 291-326. La tipologia di 'dualismo' in senso storico-religioso è delineata in maniera chiara da M.V. Cerutti, *Per una tipologia storica del dualismo* «Studi e materiali di Storia delle Religioni» n.s. 7 (1983) 263-277.

A Messina, comunque, si impose la consapevolezza della necessità di una formulazione strutturata, almeno come punto di partenza per l'indagine,[55] della tipologia di gnosticismo; solitamente, invece, il paradigma era ricavato deducendolo dall'uso del termine da parte degli studiosi; ciò consentiva un certo margine di incertezza e manteneva una zona grigia che sfumava i contorni di una descrizione troppo precisa e stringente.

L'intento del convegno mirava proprio a cercare di giungere a una chiarificazione tipologica, onde rendere più agevole l'attività di ricerca; fornire, cioè, gli studiosi che dovessero avvicinarsi allo gnosticismo, qualsiasi fosse il proprio metodo di lavoro, di una descrizione condivisa di partenza.[56] Comunque, "Messine a incontestablement orienté les études gnostiques de la fin de notre siècle", come ebbe modo di osservare J. Ries.[57]

Naturalmente chi non aveva colto appieno la strumentalità e la provvisorietà di quel 'Documento', fraintendendo la sua natura per certi versi ufficiale, non mancò di avanzare delle critiche:[58] da una lato la si ritenne una proposta troppo rigida, sia nella direzione della delimitazione geografica sia in quella cronologica;

[55] Questa funzione di 'punto di partenza' è ben marcata dall'ultimo lapidario punto della "proposta" (par. VI): "Il Colloquio esprime il voto che la ricerca futura approfondisca l'aspetto cultuale e sociologico dello gnosticismo"; cfr. U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo,* xxiii.

[56] In questo senso, ad esempio, cfr. R.McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968, 1-30.

[57] J. Ries, *Un regard sur la méthode historico-comparative en histoire des religions*, in G. Sfameni Gasparro (a cura di), Ἀγαθὴ ἐλπίς. *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi,* Roma 1994, 121-148: 134. Analoghe considerazioni in R. van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge 2013, 6-7: "The Messina description of the characteristics of second-century Gnosticism is still broadly accepted, albeit with qualifications" (p. 7).

[58] Sulle principali critiche post-Messina, cfr. A. Cosentino, *Le origini dello gnosticismo. A quarant'anni dal Congresso di Messina (1966)*, in G. Sfameni Gasparro - A. Cosentino - M. Monaca (eds.), *Religion in the History of European Culture, Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy)* (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 16.2), Palermo 2013, 267-281.

dal lato opposto si attribuì un'eccessiva predisposizione all'inclusione per via analogica, denunciando l'assenza di adeguate e puntuali conferme documentarie: optando per le strettoie del nominalismo filologico, entro la categoria di gnosticismo sarebbero potuti rientrare al più quanti, da se stessi o ad opera di altri autori antichi, erano chiamati 'gnostikoi'.

Tuttavia, anche il rifiuto della sovrapposizione fra gnosi e gnosticismo, tanto in voga negli ambienti anglosassoni,[59] la riconferma del credito verso le fonti greco-latine e la sostanziale equiparazione, tramite una nozione più sofisticata di dualismo, fra il valentinianesimo e le altre forme di gnosticismo impedirono probabilmente una vasta e proficua ricezione dei risultati del colloquio messinese da parte del mondo accademico.

In effetti, gli esperti di lingua copta, che si apprestavano ad assumere per certi versi il monopolio degli studi gnostici volgevano in altra direzione, tendendo con disinvoltura a forzare i parametri storico-cronologici che pure potevano essere individuati solo attraverso le fonti tradizionali.

Infatti, appare sintomatico, prima ancora che si addivenisse al completamento della pubblicazione del *corpus* di Nag Hammadi, il tentativo del coptologo, K. Rudolph (1977), di raccogliere in un'ampia sintesi lo scibile circa lo gnosticismo antico. Se pure egli non potesse esimersi dal riproporre molto di quanto la tradizione aveva desunto dalle fonti patristiche e filosofiche del Tardo Antico, al centro dell'attenzione stavano i nuovi testi che consentivano finalmente di correggere l'"immagine oscura e distorta" degli gnostici diffusa fino ad allora.[60]

[59] Si tratta di un apporto da ascrivere principalmente a U. Bianchi, nella prospettiva dei suoi studi precedenti sui misteri e la misteriosofia, secondo I.D. Băncilă, *Ugo Bianchis Religionsgeschichtliche "Gnosis"*, 69-71.

[60] Cfr. Rudolph, *La Gnosi*, 47 e 346-347. Il discredito sugli eresiologi era ben diffuso fin da E. De Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticism chrétien aux IIe et IIIe siècle*, Paris 1913, 1925², 335-336; sintomatiche per il dopo Nag Hammadi le posizioni di F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists* «Vigiliae Christianae» 25 (1971) 205-223; E. Pagels, *Conflicting versions of valentinian Eschatology: Irenaeus' Trea-*

Nel frattempo a imporsi, sulla scorta degli studi di Schenke, fu la nuova sub-categoria di 'sethianesimo'.[61] Essa serviva a indicare quella serie articolata di espressioni gnostiche non valentiniane, che i testi rinvenuti a Nag Hammadi documentavano ampiamente.[62]

La denominazione aveva il vantaggio di richiamare da una parte l'insolito spazio riservato alla figura di Seth in molte fonti

tise Vs. The Excerpts from Theodotus «Harvard Theological Review» 67 (1974) 35-53; H.-M. Schenke, *Die Relevance der Kirchenväter für die Erschliessung der Nag-Hammadi-Texte*, in J. Irmscher - K. Treu (hrsgg.), *Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft*, (Texte und Untersuchungen, 120), Berlin 1977, 209-218.

[61] Cfr. H.-M. Schenke, *Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften*, in P. Nagel (hrsg.), *Studia Coptica*, vol. XLV, Berlin 1974, 165-173; *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, II: *Sethian Gnosticism*, Leiden 1981, 588-616, ampliando la selezione di testi proposta da F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, 205-223. Significativa la ricezione della nuova categoria da parte di U. Bianchi, *Il male nel dualismo gnostico* «Parola spirito e vita» 19 (1989) 199-208: 202; G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma - Bari 1983, 26-31 e 105; G. Casadio, *Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sui Sethiani*, in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella teologia, Atti della VI settimana di studi, Roma 23-28 novembre 1987*, Roma 1989, 1295-1350, poi rielaborato in *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia 1997, 20-29. Perplessità sono state espresse da F. Wisse, *Stalking those Elusive Sethians*, in Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, 563-576; R. van den Broek, *The Present State of Gnostic Studies* «Vigiliae Christianae» 37 (1983) 41-71: 53-56; G. Chiapparini, *Anticosmismo e procosmismo negli gnostikoi del II e III secolo. A proposito del "paradigma ermeneutico" di H. Jonas* «Annali di Scienze Religiose» 9 (2004) 325-371: 343-344; Id., *Gnosticismo: fine di una categoria storico-religiosa? A proposito di alcune tendenze recenti nell'ambito degli studi gnostici* «Annali di Scienze Religiose» 11 (2006) 181-217: 184-189.

[62] Solitamente rientrano tra le fonti del sethianesimo i testi copti di Nag Hammadi *Apocryphon Johannis* (NHC II, 1; III, 1; IV, 1; versione di BG e il parallelo di Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 29), *Zostrianus, Allogenes, Marsanes, Melchisedech, Hypostasis Archonton, Euangelium Aegyptiorum, Apocalypsis Adam, Norea, Protennoia trimorphe* e *Tres columnae Seth*, cui vanno aggiunti *Anonimus Brucianus* e le dottrine riferite da Epifanio, *Pan.*, 26, 39-40.

copte, e dall'altra di trovare un certo aggancio storico-documentario anche in ambito eresiologico, laddove si parla di 'sethiani' o 'sethiotai'.[63]

Agevolata dalla prima traduzione inglese di tutti i nuovi testi,[64] la rapida ricezione della bipartizione sethiani/valentiniani fu sancita dal Convegno di Yale del 1978.[65] Essa fu accompagnata da un significativo riassestamento del paradigma ermeneutico che in buona sostanza riprendeva quello di Jonas, ma recuperava anche certe istanze di derivazione RGS, che sembrano ormai superate.

Alla nuova categoria di 'sethianesimo' vennero attribuite tendenzialmente le caratteristiche in precedenza riservate allo gnosticismo più 'puro' e 'dualistico'; di conseguenza all'interno delle nuove fonti venne sottostimata la componente cristiana e, laddove non era possibile scotomizzarla, la si neutralizzava attraverso ardite ipotesi filologico-redazionali, come la cosiddetta 'cristianizzazione secondaria'.[66]

Molte sono le riserve circa l'effettiva utilità euristica di una categoria così ristrutturata; il metodo storico-religioso, infatti, insiste su un uso critico, ma equilibrato e scevro da manipolazione delle fonti, di tipologie analogiche senza 'più' e senza 'meno',

[63] Cfr. Ps. Tert., *Adv. Omn. Haer.* 2,7-9 Kroymann 1404-1405 («Sethoitai«); Epiph., *Pan.* 39,1-8 Holl II 71-80 (οἱ Σηθιανοὶ ἀπὸ Σήθ); Hipp., *Ref.* V 19,1-24,2 Wendland 116-125 (οἱ Σηθιανοί).

[64] Cfr. J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco - Leiden 1977.

[65] Il convegno si proponeva fin dal titolo di dare finalmente una nuova immagine dello gnosticismo a partire dalla bipartizione sethiani/valentiniani, come rimarcano il titolo (*Rediscovery of Gnosticism*) e la bipartizione in due separati volumi degli atti (I: *The School of Valentinus*, 1980; II: *Sethian Gnosticism*, 1981), curati da B. Layton.

[66] Sull'inaffidabilità di ipotesi interpretative basate su 'cristianizzazione secondaria' o 'decristianizzazione' dei testi copti, cfr. L. Painchaud, *La classification des textes de Nag Hammadi et le phénomène des réécritures*, in L. Painchaud - A. Pasquier (éds.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification, Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Québec - Louvain - Paris 1995, 51-86.

cioè gradazioni di intensità: non può essere individuata una versione 'più gnostica' (o 'più sethiana') o 'meno gnostica' (o 'meno sethiana') all'interno di un dato contesto religioso, in quanto il dinamismo tipologico fa da ostacolo alla definizione di un 'nocciolo duro', di una 'essenza', di un 'minimo comun denominatore' propriamente gnostici.

Semmai, sulla base della diffusione quantitativa di aspetti comuni e della 'produttività'[67] di alcuni di essi al suo interno, si potrà opportunamente riconoscere la 'posizione' di una singola espressione religiosa all'interno di una 'area', per via di comparazione analogica distinta come tipologicamente 'gnostica'; sarà possibile, allora, qualificare tale 'posizione', all'interno di quel singolo sistema 'orografico' dinamico, chiamato 'gnosticismo', come più o meno 'centrale' ovvero più o meno 'periferica'.[68]

Tornando al sethianesimo, con esso venne riesumata pure l'ipotesi, cara agli studiosi della RGS, della natura a-cristiana e pre-cristiana dello gnosticismo originario. L'assenza di elementi per l'ancoramento cronologico e sociologico della quasi totalità dei testi 'sethiani' di Nag Hammadi fu sfruttata per disinvolte operazioni di retrodatazione, che col tempo si sarebbero rivelate insostenibili.[69]

[67] Per 'produttivo' intendiamo un teologumeno che innesca una sorta di reazione a catena, catalizzando in maniera molto peculiare concezioni e pratiche presenti anche in altri contesti religiosi, ma orientate diversamente; è il caso, ad esempio, del dualismo ontologico gnostico, che comporta una ermeneutica alternativa dei dati scritturistici giudaici e cristiani circa fasi protologiche, cosmogonia e antropogonia, cristologia, soteriologia, escatologia, ma anche ascetismo, sessualità, politica e pure eucarestia, battesimo, unzione. Troviamo analogie circa questo aspetto in quanto osserva M.V. Cerutti, *Storia delle religioni*, 149 a proposito della "creatività culturale" del cristianesimo.

[68] Questa metafora tettonico-geografica è suggerita da U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma 1979, 83 e 175. Cfr. pure le note 4 e 118.

[69] Per una critica ben documentata e opportuni rimandi bibliografici, cfr. E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidence*, Grand Rapids, MI 1973, posizione ripresa in *Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi Texts?* «Church History», 48 (1979) 129-141; Id., *Pre-Christian*

Inoltre, l'affidabilità delle fonti gnostiche non copte venne posta sotto discussione e sostanzialmente negata, salvo farvi ricorso quando risultasse utile a sostenere il rinnovato paradigma. Agli eresiologi, in particolare, fu attribuita la responsabilità di avere deformato se non addirittura inventato certi aspetti delle dottrine gnostiche allo scopo di denigrare e confutare più facilmente i loro avversari. Un trattamento più condiscendente fu, invece, attribuito alle fonti non cristiane, come Plotino.

Dalle grotte di Nag Hammadi era uscito, dunque, un nuovo gnosticismo, diverso da quello dei Padri, ma sorprendentemente vicino a quello già prefigurato dalla RGS e da Jonas. Una proposta religiosa la cui memoria era stata obliterata dal controllo della Grande Chiesa, che aveva preso il sopravvento e cancellato quasi del tutto gli altri cristianesimi ('Lost Christianities').

Una religione che poteva suscitare l'interesse dell'industria culturale, come rivelò l'inopinato successo editoriale di 'Gnostic Gospels' (1979) di E. Pagels:[70] l''appeal' esoterico di una sapienza segreta, la riutilizzazione in chiave 'new-age' del sè gnostico raggiunto tramite una cognizione intuitiva ('insight') e il favore del grande pubblico per i reietti della storia rappresentano una mistura che in diverse combinazioni garantirà una inusitata esposizione mediatica allo gnosticismo in diverse circostanze anche in seguito.[71]

Gnosticism, the New Testament and Nag Hammadi in recent debate «Themelios» 10 (1984) 22-27; e Id., *The Issue of Pre-Christian Gnosticism reviewed in the Light of the Nag Hammadi Texts*, in J.D. Turner - A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden - New York - Köln 1997, 72-88.

[70] Cfr. E. Pagels, *Gnostic Gospels*, New York 1979; tr. it. *I Vangeli gnostici*, Milano 1981. Per una nota critica, cfr. G. Chiapparini, *"Vangeli gnostici": conoscenza come Insight? Rilevanza per la vita cristiana* «Credere Oggi» 39,1 (2019) 49-66.

[71] Alludiamo all'operazione mediatica attorno alla pubblicazione del *Vangelo di Giuda* (2006), all'insistenza sui cristianesimi perduti, vangeli segreti, parole nascoste di Gesù, sue frequentazioni femminili, senza tralasciare sospetti circa la circolazione e falsificazione della documentazione (M. Smith, K.L. King).

7. Categorie e paradigmi ermeneutici a confronto

Sulla scorta del rinnovato paradigma di Jonas-Schenke si assistette in breve al completamento della pubblicazione dell'edizione fotografica del fondo di Nag Hammadi.[72] Essa rese possibile la predisposizione di una serie di edizioni critiche dei singoli codici da parte di un più ampio spettro di specialisti. Vennero avviate anche collane che proponevano l'edizione e traduzione, in lingua inglese o francese e più tardi anche tedesca, dei singoli testi.[73]

L'intensa attività promossa dagli esperti di lingua copta e incentrata sui ritrovamenti di Nag Hammadi creò, come era prevedibile, una sorta di scompenso nell'ambito degli studi gnostici. Il discredito che ormai circondava le fonti greche e latine ridusse di molto l'attenzione verso di esse da parte del mondo accademico. Di conseguenza, diminuì drasticamente l'interesse per un aggiornamento filologico delle edizioni critiche ormai vetuste, così come la pubblicazione di monografie e contributi dedicati al valentinianesimo, in quanto forma gnostica secondaria, o a quegli esponenti o gruppi gnostici poco o nulla rappresentati a Nag Hammadi, come Basilide, Carpocrate o i simoniani e gli ofiti.

Il dibattito sulle origini dello gnosticismo ebbe, invece, a ravvivarsi grazie alle caratteristiche della nuova documentazione. Apparve con evidenza che le connessioni giudaiche erano molto più consistenti di quanto si era mai ritenuto. Quindi, si rafforzò l'idea che il terreno di coltura di molte tradizioni gnostiche dovevano essere ricercate in ambienti analoghi e quelli delle sette apocalittiche della parte finale del periodo del Secondo Tempio.[74]

[72] Cfr. J.M. Robinson et alii (eds.), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 12 voll., Leiden 1972-1984.

[73] Si tratta della "Coptic Gnostic Library', della 'Bibliotèque copte de Nag Hammadi' e della 'Nag Hammadi Deutsch'.

[74] Cfr. già G.W. MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth* «Novum Testamentum» 12 (1970) 86-101; ma soprattutto A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977; G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984; J.E. Fossum, *The*

Tuttavia, restava un ostacolo all'imporsi definitivo di un'ipotesi giudaica circa le origini gnostiche, cioè l'assenza di un'adeguata spiegazione dei noti teologumeni antigiudaici, *in primis* la decisa svalutazione dell'intera economia veterotestamentaria a partire dal ruolo di Jahvè.

Questo problema offrì a S. Pètrement (1984) l'occasione per un rilancio dell'ipotesi di un'origine tutta interna all'evolversi delle prime forme di cristianesimo.[75] La sua tesi teneva conto delle fonti copte, ma si basava principalmente su una rilettura, per alcuni versi innovativa, di quelle tradizionali. Essa non trovò rispondenza immediata, ma solo alcuni anni più tardi, dopo la pubblicazione della traduzione inglese del libro.[76]

La sintesi della Pétrement intendeva porsi controcorrente e certamente, con quel rifarsi alla classificazione eresiologica, a molti parve superata, ma lasciava intravedere un'alternativa al paradigma ermeneutico dominante.

In linea con esso, invece, si moltiplicarono gli studi atti a riconsiderare gli elementi propriamente filosofici riscontrabili nei nuovi testi e la loro rilevanza speculativa. Lo gnosticismo, grazie a Plotino e a Jonas, aveva già in precedenza attirato l'attenzione di eminenti esperti della tradizione platonica,[77] ma nuove ricerche approfondirono in modo decisivo la natura e l'estensione dell'eredità medioplatonica e dei rapporti col neoplatonismo.[78]

Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism, Tübingen 1985; e la sintesi di B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, MN 1990.

[75] Cfr. S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Patrimoines. Gnosticisme), Paris 1984.

[76] Cfr. S. Pétrement, *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*, San Francisco 1990.

[77] Cfr. H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, 1967^2; J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, tr. it. *I medioplatonici: uno studio sul platonismo (80 a.C.-220 d.C.)* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico, 118), Milano 2010.

[78] Cfr. D.Th. Runia (ed.), *Plotinus amid Gnostics and Christians, Symposium held at the Free University, Amsterdam, on 25 January 1984*, Amsterdam 1984;

Seppure in maniera sommessa, pertanto, si andava correggendo all'interno della categoria vulgata di gnosticismo la convinzione, di estrazione RGS, che la componente speculativa non fosse altro che il derivato di una sorta di 'platonismo del proletariato';[79] e nel contempo si poteva mettere in dubbio anche l'idea che tale componente fosse sopraggiunta, al pari del cristianesimo, a inquinare in varia misura la 'purezza' originaria della 'Weltgefühl' gnostica.

L'esigenza di una sempre maggiore chiarezza tipologica in quegli stessi anni aveva condotto U. Bianchi a promuovere un'intensa attività di ricerca storico-comparativa proprio attorno a tematiche, tutte in qualche maniera connesse all'universo gnostico, che si ponevano in varia misura a cavallo fra tradizioni greco-ellenistica, giudaica e cristiana.[80]

Pur senza soverchie prese di posizione polemiche verso i fautori del paradigma di Jonas-Schenke e tutt'altro che arroccata

R.T. Wallis - J. Brogman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism, Papers presented at the International Conference on Neoplatonism and Gnosticism, University of Oklahoma, Mar. 18-21, 1984* (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, 6), Albany 1992; A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia 1997; J.D. Turner - R.D. Majercik (eds.), *Gnosticism and later platonism: themes, figures and texts* (SBL Symposium Series, 12), Society of Biblical Literature, Atlanta 2000; J.D. Turner, *Sethian gnosticism and the platonic tradition* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Études, 6), Québec - Louvain - Paris 2001.

[79] L'espressione "Proletarierplatonismus" è di W. Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, in P. Courcelle et alii, *Recherches sur la tradition platonicienne. Entretiens sur l'antiquité classique de la Fondation Hardt, Vandoeuvres - Genève 12- 20 août 1955*, t. III, Vérone 1957, 65-94: 78, ed è ripresa da P.L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, 147-148.

[80] Cfr. G. Filoramo, *Dualismo platonismo gnosticismo nell'interpretazione inattuale di Ugo Bianchi* «Annali di Scienze Religiose» n.s. 9 (2016) 85-98. Per un rapido e preciso sguardo sulla parabola scientifica di Bianchi, cfr. G. Sfameni Gasparro, *Ugo Bianchi e la storia delle religioni: l'eredità di un Maestro*, in M. Geraci - A. Ndreca (a cura di), *Insigni Maestri. Tra storia, etnologia e religione. Atti della giornata di studi in onore di Bernardo Bernardi, Ugo Bianchi, Teobaldo Filesi, Vinigi L. Grottanelli, Italo Signorini, Città del Vaticano, 19 aprile 2018* (Percorsi culturali, n.s. 29), Roma 2020, 31-58.

in difesa del "Documento finale" di Messina, l'indagine storico-religiosa propugnata da Bianchi e dalla sua scuola perfezionò ulteriormente la concezione di dualismo sviluppando nuove categorie come la 'scalarità del divino' e la 'necessità di sistema',[81] la 'doppia creazione' dell'uomo,[82] il 'male etico e ontologico' e pure 'male concavo e convesso';[83] approfondì anche le peculiarità tipologiche delle nozioni di misteri e misteriosofia nel quadro della soteriologia antica,[84] encra-

[81] Per 'scalarità' si intende la presenza di una graduazione ontologica che comporta diversità di 'intensità' all'interno della compagine divina, mentre con l'espressione 'necessità di sistema' si vuole indicare la presenza di un secondo principio non personale, ma ugualmente attivo come sfondo che condiziona in sede protologica le modalità dell'attività divina; cfr. U. Bianchi, *Il dualismo come categoria storico-religiosa* «Rivista di storia e letteratura religiosa» 9 (1973) 3-16; Id., *Prometeo, Orfeo, Adamo*; Id., *Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation*, in B. Aland (hrsg.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 33-64, ora in L. Bianchi (a cura di), *Gnostica et Manichaica*, 3-33; e ascrivibili alla scuola bianchiana, G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo* (Nuovi saggi, 82), Roma 1982; Id. (a cura di), Ἀγαθὴ ἐλπίς. *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi.*

[82] A livello antropogonico emerge in talune fonti una concezione per la quale le circostanze del primo intervento creativo divino sull'uomo ne implicano un secondo, in senso non necessariamente 'cronologico', per ovviare ad alcuni effetti, pur ancora di là da venire, di quello; cfr. U. Bianchi (a cura di), *La "doppia creazione" dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi* (Nuovi saggi, 71), Roma 1978; U. Bianchi, *Dieu unique et création double: pour une phénomenologie du dualisme*, in *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica, 23; Deuxième série. Hommages et opera minora, 9), Leiden 1984, 49-60, ora in L. Bianchi (a cura di), *Gnostica et Manichaica*, 95-104.

[83] Il male è inteso o come effetto di un agire ('etico') o come una realtà ontologica; in questo secondo caso, tuttavia, può configurarsi come una sostanza dotata di consistenza ('convesso') oppure come mancanza di essere, intendendo questo come bene e la sua assenza ('concavo') come male; cfr. U. Bianchi, *Théologie et théorie du mal aux premiers siècles de l'ère nouvelle* «Le Muséon» 100 (1987) 1-11, ora in L. Bianchi (a cura di), *Gnostica et Manichaica*, 105-113; *Il male nel dualismo gnostico*; *Le strutture del male.*

[84] Cfr. U. Bianchi, *Selected essays on gnosticism, dualism and mysteriosophy* (Studies in the history of religions, 38), Leiden 1978; U. Bianchi - M.J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su 'La soteriologia dei culti orientali nell'Impero ro-*

tismo,[85] apocalittica,[86] protologia-escatologia[87] e politeismo-monoteismo, compreso il cosiddetto 'monoteismo pagano'.[88]

In relazione al "Documento" di Messina il dato forse più evidente risulta essere il graduale abbandono dell'idea che l'atteggiamento anticosmico potesse rappresentare un elemento distintivo dello gnosticismo.[89] Questa acquisizione appare non solo un derivato dell'analisi delle nuove fonti copte, ma l'effetto ultimo della riflessione comparativa circa le diverse declinazioni della sensibilità dualistica.[90]

mano', Roma, 24-28 settembre 1979 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 92), Leiden 1982; G. Sfameni Gasparro, *Misteri e Teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico* (Hierà, 5), Cosenza 2003, 2009².

[85] Cfr. P. Pisi, Genesis *e* phthorà. *Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'*enkrateia (Nuovi Saggi, 81), Roma 1981; G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 20), Roma 1984; U. Bianchi (a cura di), *La Tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche, Atti del colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma 1985.

[86] Cfr. M.V. Cerutti, *Antropologia e Apocalittica* (Storia delle religioni, 7), Roma 1990; Ead. (a cura di), *Apocalittica e Gnosticismo.*

[87] Cfr. U. Bianchi - H. Crouzel (a cura di), *Arché e Telos, L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979*, Milano 1981; G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi* (Hierà, 2), Cosenza 1998.

[88] Cfr. M.V. Cerutti, *Monoteismo, politeismo, dualismo: aspetti del confronto tra pagani e cristiani nel tardoantico*, Milano 2003; G. Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico* (Scienze e Storia delle Religioni, n.s. 12), Brescia 2010.

[89] Cfr. U. Bianchi, *L'uomo gnostico di fronte al divino e al mondo*, in J. Ries (a cura di), *Crisi, rottura e cambiamenti* (Trattato di Antropologia del Sacro, 4), Milano 1995, 143-161, ora in L. Bianchi (a cura di), *Gnostica et Manichaica*, 165-179.

[90] Per una panoramica sulle diverse posizioni gnostiche circa la dimensione cosmico-mondana e la sostanziale marginalità di quelle più anticosmiche, cfr. Chiapparini, *Anticosmismo e procosmismo*, 325-371.

Non solo la tendenza monoteistica valentiniana non esclude la presenza di un dualismo di fondo, ma tale dualismo non necessariamente comporta una visione negativa della permanenza umana nel mondo. E il valentinianesimo è la dimostrazione che una forma propriamente gnostica, anzi probabilmente la forma più sofisticata e meglio fondata dal punto di vista speculativo di questa espressione religiosa, può nel contempo risultare, al termine di un'analisi comparativa integrale, insieme dualista e moderatamente procosmica.[91]

8. Decostruzionismi

Le molteplici ricerche sviluppatesi ormai da decenni attorno ai codici di Nag Hammadi avrebbero dovuto sfociare sullo scorcio del XX secolo in una sintesi in grado di presentare finalmente il vero volto degli gnostici, senza le deformazioni introdotte dalle fonti indirette.

Invece, tirando le somme di questa ormai lunga stagione di studi M.A. Williams (1996)[92] trovò che le differenze rispetto alla categoria, ancora per molte parti erede della tradizione accademica precedente alle scoperte di Nag Hammadi, erano sorprendentemente marcate e, per di più, riguardavano aspetti ritenuti basilari.

Gli gnostici dovevano essere radicalmente pessimisti, disprezzare il mondo e il corpo, considerarsi salvi per natura e proclamare l'inutilità delle leggi, dell'impegno etico, dell'ascesi; dovevano praticare un esegesi che capovolgeva l'interpretazione dei testi sacri della tradizione giudaica e cristiana, mostrare un'incontrollata propensione alla mitopoiesi e un livello infimo di consapevolezza e innovazione speculativa, apparire, insomma, come una sorta di parassiti rispetto agli altri contesti religiosi. E, invece, le risultanze degli innumerevoli approcci alle fonti copte dimostravano l'esatto contrario.

[91] Cfr. G. Chiapparini, *Valentino gnostico*, 345-352.

[92] Cfr. M.A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ 1996.

A questo punto, Williams, e con lui buona parte del mondo accademico che ruotava attorno allo studio dello gnosticismo, si trovò di fronte a un bivio: mettere seriamente a confronto la nuova documentazione con quella antica e verificare effettivamente sul piano filologico se era possibile stabilire e in quale misura il grado di deformazione attribuibile alle fonti greco-latine; oppure evitare il confronto e concludere per l'inutilizzabilità della categoria tradizionale di gnosticismo, dato che era stata forgiata a partire da fonti ritenute inaffidabili.

Lo studioso americano optò per la seconda alternativa. Egli propose di indicare le dottrine veicolate nei codici di Nag Hammadi attraverso una specificazione aggettivale, nella fattispecie 'biblical demiurgical'.[93] In buona sostanza queste fonti possedevano una propria identità in base alla presenza di un tessuto di richiami terminologici e testuali alla tradizione biblica, che si articola all'interno di una struttura filosofico-speculativa graduata sostanzialmente riconducibile al medioplatonismo.

Williams non venne seguito su questa strada, anche perché la terminologia che proponeva risultava troppo vaga, in quanto poteva essere utilizzata anche per molte altre espressioni religiose del Tardo Antico, come l'apocalittica giudaica o certi esponenti della prima teologia cristiana. Infatti, un risvolto, implicito e finora, per quel che ci risulta, mai posto in adeguata evidenza, dell'operazione decostruttiva di Williams era evidentemente rappresentato dalla definitiva rinuncia a riconoscere in queste fonti la presenza di una forma religiosa autonoma e distintivamente caratterizzata.

Appare, in effetti, poco giustificata la pretesa della RGS, di Jonas e di tanti altri dopo di loro di trattare lo gnosticismo come una religione a parte e non di una particolare corrente esegetico-speculativa del tardo giudaismo e del cristianesimo.

Comunque, il *modus pensandi* di Williams venne condotto alle estreme conseguenze pochi anni dopo da K.L. King (2003).[94]

[93] Cfr. M.A. Williams, *Rethinking*, 263-266.

[94] Cfr. K.L. King, *What Is Gnosticism?*

Riutilizzando alcune istanze teoriche del decostruttivismo (J. Derrida, ma soprattutto Bourdieu), la coptologa americana concluse che non solo la categoria e, quindi, il vocabolo stesso di 'gnosticismo' (e 'gnostico') non potevano più essere utilizzati in ambito scientifico, ma che le dottrine religiose raccolte fino a quel momento sotto la tipologia di gnosticismo non presenterebbero caratteristiche identitarie corrispondenti a quelle previste da essa. Quella loro discriminante catalogazione, operata per motivi di potere e sopraffazione politica dagli eresiologi, all'interno del cristianesimo nascente non avrebbe ragion d'essere. Di qui l'artificialità di una categoria lesiva del pluralismo religioso, tenuta in vita prima dalla teologia cristiana e in seguito dall''intellighentia' accademica come strumento di egemonia culturale. Dentro il contenitore gnostico, dunque, non rimarrebbe nulla.

Il dibattito attorno a queste problematiche terminologiche e tipologiche non ha, comunque, prodotto conseguenze tangibili.[95] Fa eccezione forse la tendenza a delimitare con apici i termini di gnosticismo/gnostico/gnostici.[96]

[95] Il dibattito si è ampiamente articolato, come si evince dai saggi raccolti in A. Marjanen (ed.), *Was There a Gnostic Religion?*, Helsinki 2005. Consente, ad esempio, con la linea Williams-King N. Denzey Lewis, *Introduction to "Gnosticism". Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford 2013, tr. it. *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo* (Frecce, 183), Roma 2014, 47-69 (cap. 2 'La questione dello gnosticismo'). Più moderata la cosiddetta 'scuola di Yale' (B. Layton, D. Brakke, S. Emmel); cfr. D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, MA 2011, 1-28. In Italia, fra le espressioni di dissenso, cfr. G. Filoramo, *Gnosticismo e Storia delle religioni* «Storiografia» 6 (2002) 13-25: 23; G. Sfameni Gasparro, *Temi apocalittici nello gnosticismo*, in R. Uglione (a cura di), *"Millennium": l'attesa della fine nei primi secoli cristiani. Atti delle III giornate patristiche torinesi, Torino 23-24 ottobre 2000*, Torino 2002, 101-141: 103 n. 7; *Introduzione*, in *La conoscenza che salva. Lo Gnosticismo: temi e problemi*, Soveria Mannelli (Cz) 2013, 9-35: 11-15; G. Chiapparini, *Gnosticismo: fine di una categoria storico-religiosa? ; rec. di K.L. King, What is Gnosticism?, 2003* «Aevum» 80,1 (2006) 236-242. Negativa la valutazione anche di R. van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge 2013, 7-8.

[96] Cfr. N. Denzey Lewis, *Introduction to "Gnosticism"*, sintesi rigorosamente limitata alle fonti copte.

Un effetto concreto semmai può essere individuato nella tendenza ad acuire la bipartizione infra-gnostica tra i due domini sethiano e valentiniano. Le sintesi dedicate al sethianesimo da J.D. Turner (2001) e al valentinianesimo da E. Thomassen (2006), entrambi coptologi, soffrono non solo per una tendenza a neutralizzare l'incidenza della documentazione greco-latina sulle coordinate cronologiche, geografiche e speculative, ma soprattutto mancano di un adeguato confronto rispettivamente con i teologumeni valentiniani e sethiani, quasi che i due ambiti non siano permeabili reciprocamente.[97] Il problema se entrambi possano concorrere a delineare i tratti di una più generale forma religiosa propriamente gnostica viene eluso.

Analogamente può essere affermato anche per le monografie che hanno segnato il rilancio di interesse, specie in ambito germanico, per i gruppi e le figure di maestri gnostici di cui si dispongono più precise referenze cronologiche e dottrinali tramite le fonti eresiologiche.[98] L'approfondimento del loro pensie-

[97] Cfr. J.D. Turner, *Sethian gnosticism and the platonic tradition*; E. Thomassen, *The spiritual seed. The Church of the "Valentinians"*, Leiden 2006 (si notino gli apici). In linea decostruttiva circa i valentiniani, cfr. I. Dunderberg, *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York 2008, specie 14-31 (cap. 1: "The School of Valentinus after Gnosticism"). Per un bilancio del dibattito sul ripensamento della categoria di valentinianesimo, cfr. F. Bermejo - F. Berno, *Los valentinianos. Un ensayo de* status quaestionis, in G. Cano Gómez - C. Sanvito - A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, VII: *Gnosis, Valentín, Valentinianos*, Madrid 2018, 133-174: 139-142. Un segnale della riduzione dell'impermeabilità della suddivisione valentiniani/sethiani e di un ricorso più equilibrato alle fonti greco-latine e copte può essere scorto nei contributi presentati alla conferenza sul Valentinianesimo tenuta a Roma nell'ottobre 2013; cfr. Ch. Markschies - E. Thomassen (eds.), *Valentinianism: New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 96), Leiden - Boston 2020.

[98] Cfr. W.A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 83), Tübingen 1996; A. Wucherpfennig, *Heracleon Philologus: Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 142) Tübingen 2002; S. Haar, *Simon Magus: The First Gnostic?* (Beihefte zur Zeitschrift fur die Neu-

ro teologico raramente si accompagna a uno sforzo comparativo grazie al quale verificare la legittimità e le circostanze della loro collocazione all'interno dell'orizzonte gnostico.

Fa eccezione la monografia che Ch. Markschies (1992) ha dedicato a Valentino.[99] Al termine di una escussione, non sempre metodologicamente irreprensibile,[100] dei *realia* disponibili, lo studioso tedesco perviene alla paradossale conclusione che Valentino non possa essere annoverato fra gli esponenti del valentinianesimo e, di conseguenza, non sarebbe corretto considerarlo propriamente uno gnostico. Infatti, nella prospettiva della 'Dogmengeschichte' Markschies tende a esaurire la categoria di gnosticismo (e valentinianesimo) entro quella più ampia di eresia; il risultato è che il mancato reperimento di prove certe della condanna ecclesiastica di Valentino per eterodossia, impedisce formalmente di porlo sullo stesso piano di Tolomeo, Eracleone e altri valentiniani esplicitamente trattati come eretici dagli antichi autori cristiani.

Appare chiaro, tuttavia, che questa precisazione, legittima a livello di storia della Chiesa e del dogma, non ha eguale peso nel quadro della comparazione storico-religiosa. D'altra parte, come accennato, i moderni paradigmi con cui si è cercato di studiare lo gnosticismo da quasi un secolo a questa parte avevano fin da Jonas abbandonato la sovrapposizione gnosticismo/eresia di estrazione eresiologico-controversistica.

Comunque, in sede di bilancio alcune delle osservazioni critiche avanzate da parte decostruttivista al modello di gnosticismo ampiamente utilizzato nel corso del '900 meritano di es-

testamentliche Wissenschaft, 119), Berlin - New York 2003. Un caso a parte è rappresentato da B. Witte, *Das Ophiten-diagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22-38* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 6), Altenbergen 1993.

[99] Cfr. Ch. Markschies, *Valentinus Gnosticus? Untersuschungen zur Valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 65), Tübingen 1992.

[100] Cfr. M. Simonetti, Valentinus Gnosticus. *Due note bibliografiche* «Cassiodorus» 1 (1995) 197-205.

sere seriamente prese in considerazione. Esse, infatti, crediamo possano sancire per molti versi la falsificazione del paradigma ermeneutico ancora oggi ampiamente in uso.[101]

Come non di rado accade, però, in luogo di una correzione o di una migliore focalizzazione tipologica, l'operazione decostruttiva ha tracimato oltre i limiti del dato storico-filologico pervenendo, almeno sul piano teorico, alla perdita del proprio oggetto di studio, privandolo di identità e, perfino, di esistenza.[102]

L'estremizzazione della critica decostruttiva trova una spiegazione in primo luogo sul piano ideologico, laddove, come accennato, si nega in via pregiudiziale la possibilità di accedere a una reale conoscenza dei fatti del passato e si destituiscono di fondamento le basi del sapere storico, negandosi al faticoso processo di avanzamento della ricerca col vaglio critico della documentazione.

Nella fattispecie si è preteso di attribuire definitivamente alle fonti antiche relative allo gnosticismo una tendenziosità che le renderebbe inaffidabili e, quindi, inutilizzabili. Ad esempio, Plotino o, prima ancora, Ireneo di Lione si sarebbero costruiti ad arte degli avversari attribuendo loro caratteristiche che ora si pretenderebbe di ritenere fasulle. La categoria di 'gnostikoi', sotto il cui ombrello Plotino e Ireneo assieme a molti altri autori del Tardo Antico indicavano uno specifico sentire religioso, sarebbe una costruzione artificiale, frutto della retorica narrativa dell'establishment culturale e sociale del tempo.

Gli studiosi moderni, quindi, sarebbero stati vittima di un grande abbaglio, in quanto non avrebbero riconosciuto l'artificialità di quella costruzione ideologica.

La *tabula rasa* invocata al termine dell'analisi decostrutti-

[101] Cfr. G. Chiapparini, *Gnosticismo: fine di una categoria storico-religiosa?*, 199-200.

[102] Lo gnosticismo è la reificazione di un'entità retorica creata artificialmente dagli studiosi, senza aggancio con la realtà per King, *What is Gnosticism?*, 3 ("an artificial entity reified"), 6 ("scholarly invention") e 189 ("reification of a rhetorical entity into an actual phenomenon").

vistica incorre evidentemente in un fraintendimento di fondo; infatti, le tipologie storico-religiose, come quella di gnosticismo, rappresentano uno strumento euristico, imperfetto ed emendabile, che non va affatto reificato. Altrimenti, ogni volta che esse vanno incontro a un aggiustamento o a una correzione significativa, si corre il rischio di voler eliminare assieme alla categoria scientifica anche l'insieme dei *realia* che con essa si intendeva studiare.

Ciò non toglie, come si è detto, che vi possano essere categorie, che per la verificata assenza di *realia* cui ancorare l'indagine, è necessario abbandonare. Non ci sembra, però, il caso dello gnosticismo.

Si tratta, invece, di una categoria da ristrutturare, il che significa in buona sostanza abbandonare il paradigma ermeneutico che la critica decostruttiva, posta in essere dagli studiosi più avveduti ben prima delle avvisaglie dell'ondata decostruttivistica, ha dimostrato lacunoso. Si tratta di articolare un paradigma più efficace, che gli studiosi possano utilizzare a partire dalla consapevolezza della lunga storia che ha condotto all'uso odierno della nozione di gnosticismo.

Inoltre, sovrapporre meccanicamente la categoria di gnosticismo, pur consacrata da un uso pervasivo, a ciò che si cerca di indagare ricorrendo a quello strumento tipologico d'indagine, significa avere la pretesa di essere pervenuti a una sua conoscenza esaustiva. Pretesa che, oltre a considerare vana ogni ulteriore ricerca, obbedisce a una cristallizzazione del sapere che non ha parte alcuna nel bagaglio della Storia delle religioni. Il sorprendente dinamismo e l'imprevedibile varietà di ciò che riguarda l'umano la costringe, come detto, all'umiltà di categorie tutt'altro che assolute, parametri da cui far decollare la comparazione, sempre riformabili e a lungo andare caduchi.

Pertanto, il decostruttivismo appare non tanto pervenire allo scardinamento dell'affidabilità della complessiva ricostruzione comparativa che riguarda lo gnosticismo antico, quanto piutto-

sto sancire la crisi del paradigma di Jonas-Schenke;[103] tuttavia, le sue argomentazioni possono essere in buona misura assunte come *pars destruens* di un processo di sempre più necessaria, come si è visto, ristrutturazione della categoria di gnosticismo.

9. Per una ristrutturazione della categoria di gnosticismo

Riteniamo che la Storia delle religioni possa contribuire alla ristrutturazione tipologica della nozione di gnosticismo così da offrire ai distinti approcci metodologici alle religioni uno strumento euristico più efficace e affidabile.

Naturalmente questo aggiornamento necessita di alcune precauzioni connesse alla specificità del metodo storico-comparativo che abbiamo delineato in abbrivio, a cominciare da un'urgente verifica dei dati filologici di partenza. Nel far ciò non si può prescindere dal ricorso, avvertito e criticamente equilibrato, a tutte le fonti disponibili.[104] Ciò comporta l'abbandono di ogni valutazione pregiudiziale: ogni fonte deve essere valutata una a una.

Va preso atto che le fonti gnostiche dirette in lingua originale sono numericamente assai limitate e la loro tradizione è indiretta ('Lettera a Flora' e 'Lettera dottrinale Valentiniana' e una serie di citazioni frammentarie); vanno, pertanto, attentamente considerate modalità e affidabilità di tale tradizione, nonché il genere letterario, le finalità e il contesto da cui provengono.[105]

[103] In base a quanto evidenziato in precedenza, appare come un grave fraintendimento, invece, identificare nel "Documento finale" del Colloquio di Messina il manifesto della concezione 'classica' di gnosticismo propugnata da Jonas, come fa N. Denzey Lewis, *I manoscritti di Nag Hammadi*, 52-55 (dove per altro appare una versione italiana della cosiddetta "definizione di Messina" tradotta dall'inglese).

[104] Cfr. le osservazioni circa l'uso equilibrato e completo delle fonti di G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo* (Studia ephemeridis Augustinianum, 15), Roma 1980, 123 n. 1; R. van den Broek, *The Present State of Gnostic Studies* «Vigiliae Christianae» 37 (1983) 41-71: 54; I.P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma 1985, 17.

[105] Si pensi ai cosiddetti 'Estratti da Teodoto' rivelatisi non un'ampia raccolta di frammenti valentiniani, ma un testo eresiologico in cui Clemente di

I codici di Nag Hammadi assumono, quindi, un'importanza fondamentale, ma il loro ruolo non va assolutizzato: conservano non esattamente fonti originali, ma la versione copta, pervenuta talora in modo frammentario, realizzata attorno al IV-V secolo in circostanze e con finalità ancora non ben precisate.[106]

Anche tali fonti devono essere sottoposte a un'attenta verifica filologica secondo i criteri utilizzati per quelle greco-latine, che pure scontano le conseguenze di edizioni in taluni casi decisamente antiquate.[107] Nel caso di estese sezioni frammentarie, in effetti, sembrerebbe opportuno un atteggiamento più cauto, onde evitare tentativi congetturali rivelatisi assai poco affidabili.[108] Inoltre, dal punto di vista metodologico solleva soverchie

Alessandria riporta rare citazioni letterali delle sue fonti; cfr. G. Chiapparini, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Estratti da Teodoto: frammenti*, 7-132: 47-85. Il problema riguarda numerosi frammenti di scritti gnostici, come quelli di Tolomeo ed Eracleone. La definizione del contesto, spesso di tipo esegetico, delle fonti frammentarie risulta particolarmente ardua. Altro problema è quello delle finalità, come nel caso della "Lettera a Flora", il cui valore è da taluni sminuito per i suoi presunti scopi proselitistici.

[106] Cfr. A. Camplani, *Cinquant'anni da Nag Hammadi* «Adamantius» 4 (1998) 76-90: 77; Filoramo, *Luce e gnosi*, 123 n. 1; R. Van den Broek, *The Present State of Gnostic Studies*, 42. Sulla provenienza monastica, cfr. H. Lundhaug - L. Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97), Tübingen 2015.

[107] Emblematici i casi di Eracleone, cfr. A.E. Brooke (ed.), *The Fragments of Herakleon. Newly edited from the Mss. with an Introduction and Notes* (Texts and Studies, 1.4), Cambridge 1891; e Tolomeo, cfr. G. Quispel, *Lettre à Flora.*

[108] Cfr. R. Kasser - Ph. Luisier, *Bodmer XLIII: un feuillet de* Zostrien «Le Muséon» 120, 3-4 (2007) 251-272, che palesa le difficoltà nell'introdurre congetture affidabili nelle edizioni dei testi di Nag Hammadi. D'altra parte, basti confrontare le tre edizioni (due nella stessa collana!), succedutesi in breve tempo, di un altro testo molto frammentario come la cosiddetta *Expositio Valentiniana* (NHC XII,2); cfr. J.É. Ménard, *L'Exposé valentinien. Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie (NH XI, 2)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes, 14), Québec 1985; E. Pagels - J.D. Turner, *A Valentinian Exposition (NHC XI, 2) with 2a: On the Anointing ; 2b,c: On Baptism A and B, 2d,e: On the Eucharist A and B*, in C. W. Hedrick (ed.), *Nag Hammadi Codex XI, XII, XIII* (Nag Hammadi Studies, 28), Leiden 1990, 89-172; W.-P. Funk - J.-P. Mahé, *Exposé du mythe valentinien et textes liturgiques (NH XI,2 + 2A-C)*

perplessità la tendenza a collazionare in un unico dettato testuale quegli scritti che sono pervenuti in traduzioni distinte.[109]

Analogamente a quanto accade all'*Adversus Haereses* di Ireneo, pervenuto per la gran parte in una traduzione latina del V sec. all'incirca, va debitamente considerata per le fonti copte la possibilità di fraintendimento, deformazione o adattamento, cosciente o no, del testo originale da parte dei traduttori almeno a partire dal differente contesto teologico (per Ireneo, ad esempio, post-niceno).

Maggiore considerazione va riservata alle problematiche circa il genere letterario e gli strumenti retorici utilizzati dagli autori: si pensi alla complessa struttura compositiva della 'Grande Notizia' di Ireneo sui valentiniani o della natura epitomatica degli 'Estratti da Teodoto'.[110]

A partire da questa consapevolezza filologica, per la revisione tipologica che auspichiamo va presa in considerazione, caso per caso, l'utilità o meno dei criteri di classificazione di estrazione eresiologica.[111] In effetti, la bipartizione sethianesimo/valentinianesimo invalsa negli ultimi decenni appare una

(Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section Textes, 36), Québec - Louvain - Paris 2016. Quanto all'effettivo testo copto del *Vangelo di Giuda*, cfr. A. DeConick, *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says*, London - New York 2007.

[109] Cfr. J.M. Robinson (ed.), *Nag Hammadi Library in English*, 40-51 (il testo del *Vangelo di Verità I,3* vale anche per XII,2); 105-123 (*Apocrifo di Giovanni* II,1 e IV,1 sono presentati integrati l'uno con l'altro; le versioni di III,1 e BG 8502,2 tralasciate); 171-189 (*Sull'origine del mondo* II,5 vale pure per XIII,2); 209-219 (la versione del *Vangelo degli Egiziani* di III,2 è integrata con quella di IV,2); 222-243 (il testo di *Eugnostos* fonde III,3 e V1 ed è posto in sinossi con quello della *Sophia di Gesù Cristo* di III,4 in alcune parti supplita in base a BG 8502,3).

[110] Cfr. G. Chiapparini, *Valentino gnostico*, 279-296; *Estratti da Teodoto. Frammenti*, 80-123.

[111] Per l'inesistenza dei 'cainiti', cfr. B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, 95-107 (cap. "Cain and the Cainites"). Invece, fra le classificazioni moderne, emergono dubbi sull'effettiva appartenenza di Teodoto al valentinianesimo; cfr. G. Chiapparini, *Estratti da Teodoto. Frammenti*, 87-88, 100-101 e 116-117.

incresciosa semplificazione, laddove essa non comprende al proprio interno numerose e significative espressioni gnostiche, come quelle legate a Satornil, Basilide, Carpocrate, Prodico, Giustino, naasseni, perati fino a giungere ai mandei.

Perciò, la consapevolezza della riduttività di quella bipartizione, seppur tanto frequentata, rende palese l'utilità, pur soltanto pratica, di una categoria più ampia, come quella di gnosticismo.

Va da sé, come accennato sopra, che certi teologumeni che concorrono a delineare il profilo tipologico dello gnosticismo decostruito da Williams sulla base delle fonti copte, vanno sottoposti nuovamente a una verifica circostanziata sulla base delle istanze provenienti dalle fonti greco-latine:[112] è proprio vero, ad esempio, che Ireneo o Clemente presentano gli gnostici, tutti gli gnostici, come libertini convinti di essere salvi per natura? Ancora, a parte i valentiniani, risponde ai fatti che la visione del mondo propugnata dalla gran parte degli gnostici fosse decisamente anticosmica come sembrerebbe intendere Plotino?

Tornare a una ricognizione delle fonti cristiane o a una lettura di Plotino sulla scorta dei testi rinvenuti a Nag Hammadi potrebbe giovare non poco per allontanare l'impressione che non di rado siano stati gli studiosi moderni ad accentuare *pro domo sua* la tendenziosità di quanto si legge nelle 'Enneadi' o in certi passaggi dei resoconti eresiologici.

Infine, non ci si può sottrarre alla constatazione che, al di là delle problematiche classificatorie, l'ancoramento cronologico delle dottrine degli gnostici documentati a Nag Hammadi dipenda dalle fonti greco-latine. Altrimenti i nuovi ritrovamenti rischiano di rimanere in un limbo, di ondeggiare in una bolla sospesa a mezz'aria, quasi neutralizzati nella loro incidenza

[112] L'invito di Williams a 'ripensare' lo gnosticismo può essere inteso soprattutto come incitamento a tornare a leggere le fonti gnostiche; cfr. M.R. Desjardins, *Rethinking the Study of Gnosticism* «Religion and Theology» 12,3-4 (2005) 370-384: 377-378.

sulla ricostruzione degli sviluppi storici dello gnosticismo in rapporto con le altre espressioni culturali e religiose del Tardo Antico.[113]

Una sempre migliore focalizzazione dei parametri cronologici consentirebbe anche una più affidabile valutazione circa la questione delle origini, strettamente connessa al tentativo di reperire il senso stesso della nascita e dello sviluppo di molteplici espressioni religiose gnostiche.[114]

Vanno considerate, a questo riguardo, le sempre più precise acquisizioni che impediscono di considerare i contesti culturali ellenistici, giudaici e cristiani come compartimenti stagni, ognuno con una loro monolitica identità. Al loro interno confidiamo sia possibile individuare il posto occupato dagli gnostici in grado di catalizzare molteplici elementi di cultura religiosa attorno a una propria specifica visione del mondo e del divino.

Si comprende con ciò come risulti riduttivo il ricorso a una categoria rigida di gnosticismo o di 'biblical demiurgical traditions', anche debitamente riaggiornata limitandola ai sethiani. Essa, per altro, manterrebbe in vita l'illusione di poter pervenire almeno in parte a individuare uno gnosticismo puro o originario, secondo parametri di ascendenza genetico-evoluzionista.[115]

[113] Si veda il caso, ad esempio, del *Trattato Tripartito* (NHC I,5) o della *Esposizione valentiniana* (NHC XI,2) la cui datazione oscilla fra I e III e perfino IV secolo della nostra era.

[114] Sull'importanza di porsi il problema del senso, cfr. U. Bianchi, *Storia delle religioni*, in L. Sartori (a cura di), *Le scienze della religione oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981* (Pubblicazioni dell'Istituto di scienze religiose in Trento, 4), Bologna 1983, 145-175: 160; *Il metodo della storia delle religioni*, 17-28: 27.

[115] Alludiamo all'idea di un tronco da cui si dipartano dei rami o di un capostipite da cui per variazioni 'genetiche' abbiano preso forma specie distinte, alcune delle quali molto lontane dall'originale e suscettibili di essere confuse con altre famiglie (come il caso dei cetacei in rapporto al fatto che si tratti di mammiferi e non di pesci). Similmente, cfr. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Nuovi Saggi, 66), Roma 1976, rist. 1991, 4.

Una categoria costituita per via comparativa ricorrendo opportunamente all'analogia esclude, come detto, di per sé ogni distinzione fra dottrine 'più gnostiche' e 'meno gnostiche', più pure o meno. Anzi, il corretto e consapevole ricorso a tipologie analogiche esclude persino la possibilità di una definizione univoca di ciò che è gnostico e ciò che non lo è.

Disporre di una categoria ben delimitata permetterebbe di classificare con chiarezza e in maniera potenzialmente definitiva le fonti, in particolare quelle copte. Molti hanno voluto utilizzare in questo senso la cosiddetta 'definizione' di Messina e M.A. Williams ha dimostrato come ciò non sia praticabile. Lo stesso difetto, una malintesa reificazione tipologica, mina fin dall'origine anche le recenti proposte di nuova 'definizione' dello gnosticismo, a cominciare da quella proposta da Williams stesso,[116] ricavate sulla base di una selezione, alquanto personale invero, degli aspetti gnostici 'più significativi' individuati nelle fonti.[117]

[116] Cfr. M.A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism'*, 265: "The category 'biblical' demiurgical could be fairly clearly defined. It would include all sources that made a distinction between the creator(s) and controllers of the material world and the most transcendent divine being, and that in so doing made use of Jewish or Christian scriptural traditions. This category would not simply be a new name for 'gnosticism', however, since it would not precisely correspond to the grouping included in most anthologies of 'gnostic' sources or discussions of this subject". Per una valutazione positiva della nuova tipologia, cfr. R. Cox, *By the Same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 145), Berlin 2007, 280-283.

[117] Cfr. Ch. Markschies, *Gnosis*, 15-17: fra gli aspetti caratteristici include la distinzione dio sommo/dio creatore inferiore, l'alienazione mondana, la scintilla divina nell'uomo e la tendenza al dualismo; M. Meyer, *Gnosticism, Gnostics, and the Gnostic Bible*, in W. Barnstone - M. Meyer (eds.), *The Gnostic Bible*, Boston, MA - London 2003, 1-19: 15-16, dove elenca cinque punti, che successivamente presenta in modo più sintetico, cfr. M. Meyer, *The Gnostic Gospels of Jesus: The Definitive Collection of Mystical Gospels and Secret Books About Jesus of Nazareth*, San Francisco 2005, xiii: "Gnostic religion is a religious tradition that emphasizes the primary place of gnosis, or mystical knowledge, understood through

Al contrario, la categoria di gnosticismo prende forma a partire dalla constatazione che quegli aspetti distintivi sono variamente presenti e risultano ogni volta diversamente combinati all'interno delle fonti; quindi, non tutti gli 'aspetti' riconosciuti come inerenti l'espressione religiosa che indichiamo col termine di 'gnosticismo', devono essere necessariamente e contemporaneamente presenti in una fonte, affinché essa possa essere considerata 'gnostica'. Non si tratta, infatti, di disporre di una categoria univoca, ma di una categoria costituita grazie al ricorso all'analogia, intesa in senso aristotelico. Senza lo strumento analogico, questa tipologia, per così dire, 'combinatoria' perderebbe ogni vitalità e si cristallizzerebbe inesorabilmente, venendo meno al proprio scopo.[118]

aspects of wisdom, often personified wisdom, presented in creation stories, particularly stories based on the Genesis accounts, and interpreted by means of a variety of religious and philosophical traditions, including Platonism, in order to proclaim a radically enlightened way and life of knowledge". L'ancor più stringata definizione proposta da A. Marjanen, che egli stesso definisce 'bipolare' in quanto basta su due elementi principali, permette di individuare le fonti gnostiche "on the basis that they contain a notion of (an) evil or ignorant world creator(s) separate from the highest divinity most clearly proves the point (...), they presuppose that the human soul or spirit originates from a transcendental world and, having become aware of that, has the potential of returning there after life in this world", *'Gnosticism'*, in S.A. Harvey - D.G. Hunter (eds.), *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, 203-220: 210.

[118] In questo senso, *mutatis mutandis*, cfr. Bianchi, *Saggi di metodologia*, 175: "Il concetto di religione non può essere inteso come un 'univoco' ma solo come un 'analogo', cioè non come un genere (l'esempio dell'albero), ma come relativo ad un complesso di serie variamente intersecantesi in punti forti, non sempre gli stessi, il tutto costituendo una specie di acrocoro o di 'catena' in cui A si avvicina a B per certi rispetti ('aspetti') e B a C per altri e così via, ove A, B, C, non sono dei singoli fenomeni ma complessi e processi; insomma non una epistemologia del concetto astratto di genere, ma del concetto storico, di questo 'universale concreto' o 'universale storico' (...) che è per la storia delle religioni il fenomeno 'analogo' che è la religione, quale risultante da comunanze variamente correlate di 'aspetti' (non di comuni denominatori) e da una tipologia storica che è il frutto dell'applicazione della ricerca storico-religiosa".

Di conseguenza, come è invalsa l'abitudine di parlare di giudaismi e di cristianesimi, bisognerà tornare a parlare di gnosticismi, tutti egualmente gnostici, sethiani, valentiniani o altro, il che non sarebbe lontano, pur con tutti i distinguo, da quanto suggerivano fra II e III secolo Ireneo e l'autore della *Refutatio omnium haeresium*.[119]

Quindi, evitando metodi sottrattivi, rifuggendo forzature confessionali e ideologiche e mantenendo velleità olistiche di metodo,[120] una categoria dinamica e aperta di gnosticismo crediamo possa ancora conservare un ruolo nello studio delle religioni.

Quanto alla individuazione del senso delle espressioni religiose gnostiche, può forse giovare porsi come scopo la verifica che una spiegazione della loro propensione antigiudaica, più o meno accentuata, non sia da ricercare nell'ambito delle ripercussioni sulle speculazioni e pratiche religiose delle comunità giudaico-ellenistiche di I e II secolo della novità cristiana.[121]

Ora, gli gnostici delle fonti antiche, non ignari gli uni degli altri, possedevano una 'Weltanschauung' segnata dall'idea di decadenza di una scintilla divina e del suo recupero in un quadro dualistico che giustifica la caduta con un secondo principio non sempre personale, ma talora, come nei valentiniani, a motivo di istanze monoteistiche, configurato come necessità di sistema, con diverse variazioni dell'intensità anticosmica e ascetica, in

[119] Cfr. l'immagine di un'idra dalle molte teste di Iren., *Adv.Haer.* I 30, 15 e Ps. Hipp., *Ref.* V 11. La loro insistenza sulla varietà non può essere del tutto spiegata come un 'topos' retorico secondo il quale l'unità/unicità di una dottrina era garanzia della sua verità e il contrario della sua falsità.

[120] Infatti, l'indagine storica mira a una comprensione il più possibile completa del 'fatto': operare una scelta selettiva (il che porrebbe il problema dei criteri) mutilandone la ricchezza comporta, anche nel migliore dei casi, un certo grado di destorificazione, un salto metastorico.

[121] Gli gnostici, quindi, potrebbero essere considerati una corrente *sui generis* del cristianesimo dei primi secoli, fortemente radicato nella tradizione giudaica e inteso in senso molto lato, cioè non limitato alla Grande Chiesa ovvero alla ortodossia; cfr. M. Desjardins, *Rethinking the Study of Gnosticism*, 379-380.

rapporto col ruolo, più o meno positivo del dio dell'AT; e per l'ascesi, della influenza dell'etica sulla 'gnosis', sminuendone il ruolo di tendenziale fattore predestinante ed esoterico.

Si tratta di un profilo estremamente caratterizzante nel contesto culturale e specificamente religioso del Tardo Antico. Ciò non significa si possa parlare di una religione gnostica strutturata e organizzata.[122] Pare lecito semmai ipotizzare una articolazione settaria complessa, collocata a ridosso della diffusione della novità cristiana presso comunità giudaiche disposte ora a respingerla ora ad accoglierla in misura più o meno sensibile.[123]

I forti riferimenti scritturistici, la centralità della tematica soteriologica e la concezione di un divino variamente strutturato e graduato tratteggiano la sagoma di forme religiose di ambito giudaico-sapienzale inquadrate entro concezioni medioplatoniche, in cui preponderante risulta l'apporto stoico.[124] Esse da un lato rappresentano una conferma della forte componente ellenistica che operò nei giudaismi del Secondo Tempio, o almeno per via osmotica con il cristianesimo nascente,[125] e che può

[122] Resta uno dei pochi a insistere sullo gnosticismo come religione autonoma B.A. Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt* (Studies in Antiquity & Christianity), London 2004, 201-223.

[123] Non siamo lontani dall'idea di "a social category" cui ricorre Brakke, *The Gnostics*, 27: "I believe that it is possible to identify and describe such a Gnostic movement without succumbing to the dangers of rigid boundaries, essentializing, and reification that concern scholars today".

[124] L'interesse primario dello storico delle religioni è dato dallo studiare, sulla base della documentazione disponibile, il processo che ha visto sorgere e svilupparsi queste forme religiose, cioè ciò che le ha motivate (cause), le ha determinate (forme), le ha seguite (conseguenze). La sempre più precisa conoscenza di contesto, cultura e tradizione crea le condizioni per individuare anche il senso (o intenzionalità, significato) e, per certi versi, il loro valore; cfr. M.V. Cerutti, *Storia delle religioni*, 13 e 149.

[125] Le tradizioni sapienziali giudaiche gnostiche di questo periodo, prive in origine o private in seguito di palesi elementi cristiani, possono stare alla base di speculazioni più tardi riprese dalla Kabbalah; cfr. M. Idel, *Kabbalah: New perspectives*, New Haven 1988, 1993[2]; tr.it. *Qabbalah. Nuove prospettive,* Nuova edizione riveduta e aggiornata (Gli Adelphi, 366), Milano 2010, 90-94.

forse spiegare l'evidente e peculiare valorizzazione gnostica del tema orfico delle particelle divine sparse nel mondo e conservate nell'uomo.

Tema probabilmente veicolato da alcuni tramiti della tradizione platonica, da cui discende, oltre alla tendenza all'ontologizzazione dell'intellettualismo socratico, anche una pervasiva sensibilità propriamente dualistica, di un dualismo oltremodo sofisticato in certi casi, che rappresenta un altro tratto distintivo di quelle molteplici e tipiche espressioni religiose che confidiamo sia lecito ancora a buon diritto e consapevolmente riunire sotto la categoria, debitamente ristrutturata, di gnosticismo.

«Forse non c'è soltanto il bisogno della fame tra i bisogni primordiali»: Ugo Bianchi e la «Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano» tra metodologia e lasciti

Ennio Sanzi
Università degli Studi di Messina

Lo scopo di questo contributo non è quello di proporre una carrellata finalizzata a una collazione euristica degli interventi del "maestro", *classico more*, Ugo Bianchi (13 ottobre 1922 – 14 aprile 1995)[1] relativi ai cosiddetti "Culti orientali" e alle promes-

[1] Ringraziamo *ex animo* Lorenzo Bianchi e Angela M. Mazzanti per averci dato la possibilità, invitandoci a partecipare a questo incontro di studio, di esternare il nostro dialogo che, secondo modalità ineffabili che vanno ben oltre l'esistenza fisica degli uomini, non ha mai smesso di essere con Ugo Bianchi. *Manibus, o, date lilïa plenis!*, cfr. *infra*, nota 35.
Sulla cifra scientifica e maieutica di Ugo Bianchi cfr. G. Casadio (a cura di), *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle Religioni*, Roma 2002; M. Monaca, *Ugo Bianchi e la Storia elle Religioni*, Roma 2012 (per i partecipati ricordi di allievi e amici che costituiscono cospicua parte del volume); G. Sfameni Gasparro, *Ugo Bianchi e la storia delle religioni: l'eredità di un maestro*, in M. Geraci - A. Ndreca (a cura di), *Insigni Maestri. Tra storia, etnologia e religione. Atti della giornata di studi in onore di Bernardo Bernardi, Ugo Bianchi, Teobaldo Filesi, Vinigi L. Grottanelli, Italo Signorini, Città del Vaticano, 19 aprile 2018*, Città del Vaticano 2020, 31-58. La bibliografia ad oggi più esauriente di Ugo Bianchi è pubblicata da L. Bianchi (a cura di), *Bibliografia di Ugo Bianchi*, «Annals of the Sergiu Al-George Institute» 6-8 (1997-1999) 17-38 (miglioramento di quanto già pubblicato da Idem, in Casadio, *Ugo Bianchi*, 469-496). Dal lavoro di inventariazione dell'archivio di Ugo Bianchi, per il quale cfr. il contributo

se soteriologiche da questi garantite; si tratterà, piuttosto, di tracciare in maniera "espressionistica" (ma non scientificamente infondata) l'apporto da Lui dato alla tematica non solo come studioso di Storia delle religioni ma anche come catalizzatore di specialisti e allievi in occasione di incontri di studio, corsi universitari, privilegiate frequentazioni, e soprattutto come maieuta capace di leggere nel cuore degli uomini. A tal fine, ci è sembrata esemplificativa la frase posta come titolo del nostro contributo, una risposta laconica a chiusura della discussione seguita alla relazione di Bernard Dieterich dedicata alla "preistoria" dei misteri di Eleusi e presentata in occasione di un epocale colloquio internazionale organizzato dallo stesso Ugo Bianchi, programmaticamente dedicato e sapientemente intitolato *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, svoltosi a Roma dal 24 al 28 settembre 1979.[2] Il motivo della risposta sta nelle parole dello stesso Dieterich: «I don't think I want to answer on the iniation… I wonder what Professor Bianchi would like to say about that, the mysteries replaced fertility cults because the fertility cults had become exhausted»,[3] replica a quanto asserito da Paolo Xella nel corso della medesima discussione circa il rapporto tra i misteri eleusini e i culti di fecondità, e cioè:

> "Ho l'impressione che l'introduzione dei misteri possa ritenersi secondaria, o meglio addirittura più recente, rispetto all'introduzione dell'agricoltura… il culto della fecondità si sfuma quando i bisogni naturali più pressanti, tra i quali indubbiamente si deve collocare la "fame" (ma che non è il solo), appaiono soddisfatti".[4]

di L. Bianchi in questo stesso volume, sono emersi testi già editi in riviste e giornali che andranno ad aggiornare quanto appena menzionato; in futuro è prevista la pubblicazione di qualche testo inedito.

[2] U. Bianchi - M.J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24-28 settembre 1979*, Leiden 1982.

[3] B. Dieterich, *The Religious Prehistory of Demeter's Eleusinian Mysteries*, in Bianchi, Vermaseren, *La Soteriologia*, 445- 471, la citazione è all'ultima pagina.

[4] P. Xella, in *ibidem*.

In realtà dietro questa dicotomia di posizioni si possono facilmente individuare i due grandi filoni interpretativi storico-religiosi dedicati ai culti iniziatici del mondo antico, basati sugli studi fondanti di Raffaele Pettazzoni[5] e ascrivibili rispettivamente ad Angelo Brelich e proprio a Ugo Bianchi. A proposito di tale dicotomia, il secondo, in un contributo dedicato all' "evoluzione" misterica del culto di Iside inserito in una raccolta di studi in onore del primo *sub asterisco*, con evidente partecipazione raccontava e commentava:

> "Ho visto la prima volta Angelo Brelich, se non vado errato, nel 1942, quando, in divisa militare, tornò in Facoltà per sostenere la prova di libera docenza. L'ho incontrato l'ultima volta in una tarda mattinata d'agosto del 1976, vigilia della chiusura estiva, mentre usciva da Lettere in un piazzale deserto e pieno di sole. Ne tragga simboli chi vuole. Bastano le due date, e il luogo, a dire quanto, senza interferenze, abbiamo calcato un terreno comune. Le iniziazioni di Brelich sono tribali e cittadine; le mie, misteriche e cosmopolitiche: ancora una volta, interessi diversi, e comunità di fonti".[6]

Nella doppia qualifica di «misteriche e cosmopolitiche» con la quale si designano le iniziazioni e, di conseguenza, i culti di cui le stesse sono parte integrante e connotante, lo studioso di storia delle religioni e/o l'allievo sentirà fortemente l'eco di un *Leitmotiv* di quell'indagine rigorosamente storico-religiosa di Ugo Bianchi, così ben esemplificata proprio per tematiche già nel compendio *Problemi di Storia delle religioni,* pubblicato nel 1958[7]. Il giudizio su questo testo formulato dalla commissione presieduta da Raffaele Pettazzoni, commissione che avrebbe *ternato per terzo* Ugo Bianchi nel concorso per professore straordinario dello stesso anno, a volerlo leggere bene, coglie a pieno l'originalità già apportata dal candidato alla disciplina: «Un volumetto divulgativo avrebbe meglio raggiunto lo scopo se l'autore si fos-

[5] In part. R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.

[6] U. Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?*, in G. Piccaluga (a cura di), Perennitas. *Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, 9-36, la citazione è alla prima pagina.

[7] U. Bianchi, *Problemi di Storia delle religioni*, Roma 1958; II, Roma 1986.

se attenuto ad una esposizione obiettiva dei massimi problemi di questa scienza (i.e. la Storia delle religioni) evitando di prendere posizioni troppo personali».[8] Ma come poter pretendere che Ugo Bianchi non avesse preso (come avrebbe continuato a fare per tutto il corso del suo magistero) «posizioni personali», se Lui ha sempre indagato quei problemi di Storia delle religioni che ha sempre sentito suoi, in particolare quello dell'*unde malum* e delle connesse prospettive soteriologiche promesse all'uomo?[9] Questa sensibilità (vissuta in maniera straordinaria da Lui ma non altrettanto "comunicata" da chi lo ha affiancato e seguito) non ha mai compromesso, semmai ha rafforzato, l'approccio storico-comparativo sempre presente nella vastità dei temi affrontati: Ugo Bianchi, infatti, fino al suo ultimo intervento in occasione della Special Conference dell'I(nternational) A(ssociation for the) H(istory of) R(eligions) *Religions in Contact* intitolato *Cultural and Epistemological Methodological Policies of the I.A.H.R.*,[10] è stato il difensore dell'autonomia

[8] Min. Pubbl. Istr. Bollettino ufficiale di parte II atti di amministrazione, anno 86°, Roma, giovedì 26 marzo 1959, 1758 cfr. E. Sanzi, *Ugo Bianchi (1922-1958)*, in Casadio, *Ugo Bianchi*, part. 42-43.

[9] Per una testimonianza dello specifico modo di "vivere" la Storia delle religioni da parte di Ugo Bianchi cfr. il contributo di L. Bianchi presente in questo volume. Deve essere ricordato che uno degli ultimi interventi dello studioso è stato incentrato proprio intorno a questo tema e ha inteso comparare le "strutture del male" distinguendo il male inteso come *defectus boni debiti* dal male inteso come sostanza e declinato secondo la specifica portata ontologica distinta di volta in volta. Cfr. U. Bianchi, *Le strutture del male (tra apocalittica e gnosticismo)*, in M.V. Cerutti (a cura di), *Apocalittica e Gnosticismo. Atti del Colloquio internazionale, Roma, 18-19 giugno 1993,* Roma 1995, 11-28 = U. Bianchi, *Religions in Antiquity, II:* Gnostica e Manichaica (a cura di L. Bianchi), Milano 2015, 151-164.

[10] La Special Conference ha avuto luogo a Brno, dal 23 al 26 agosto 1994. Il testo, presentato a chiusura dei lavori e dello IAHR Open Forum il 26 agosto, non figura negli atti pubblicati da I. Doležalová, B. Horyna, D. Papoušek (a cura di), *Religions in Contact: Selected Proceedings of the Special IAHR Conference Held in Brno, August 23-26*, Czech Society for the Study of Religions, Brno 1996; in forma di "letteratura grigia" e con il titolo leggermente mutato in *On the Cultural and Epistemological/Methodological Policy of the IAHR* si

della Storia delle religioni di fronte alla volontà trasversale, soprattutto delle accademie di area direttamente o indirettamente "anglofona", di ridurre la specificità di tale disciplina "mescolandola" nell'alveo magmatico delle diverse "Sciences of Religion", visto che il nome che avrebbe dovuto sostituire quello della I.A.H.R. sarebbe stato "The International Association for the Study of Religions", come programmaticamente dichiarato durante la riunione del Comitato Internazionale in occasione dei lavori del XVI Congresso I.A.H.R.[11] Proprio la volontà dello studioso di ribadire tale specificità era stata alla base del congresso appena ricordato, organizzato a Roma dal 3 all'8 settembre del 1990 e significativamente focalizzato sulla "nozione" del termine *religione* negli studi comparativi.[12] Il 12 agosto di cinque anni più tardi, a Città del Messico, in occasione del successivo Congresso I.A.H.R,[13] l'assemblea in seduta plenaria,[14] anche grazie alla partecipata arringa del professor Zwi R.J. Werblowsky,[15] esprimeva una significativa maggioranza di voti a sostegno del mantenimento del nome, riconoscendo, seppur in qualche caso *obtorto collo*, la bontà delle argomentazioni del suo presidente scomparso da poco meno di quattro mesi: «Così possiamo dire in conclusione che la I.A.H.R. è rimasta la I.A.H.R. e continua ad esserlo. Bianchi

può leggere nello «IAHR Bulletin», november 1994, 13-23 = https://www.iahrweb.org/bulletins/IAHR%20Bulletin%2030-Nov%201994.pdf

[11] P. Antes, *Ugo Bianchi e la I.A.H.R.*, in *Ugo Bianchi*, 75-84, part. 78-79.

[12] U. Bianchi (a cura di), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Roma, 3rd-8th September, 1990*, Roma 1994.

[13] Y. González Torres - M. Pye (eds.), *Religion and Society: Proceedings of the 17th Quinquennial Congress of the International Association for the History of Religions (I.A.H.R.), Mexico City, 5-12 August 1995*, Cambridge 2003.

[14] Il Convegno e la seduta registravano l'assenza della maggior parte degli allievi di Ugo Bianchi, venuto improvvisamente a mancare nel Venerdì Santo dello stesso anno mentre preparava questa difficile battaglia per la quale aveva chiamato a raccolta la sua scuola.

[15] *Ex visu.*

ha così vinto la battaglia, il suo concetto della nostra disciplina è rimasto vincitore».[16]

Per Ugo Bianchi al fine di operare legittimamente Storia delle religioni risulta indispensabile il riferimento a un criterio di analisi che abbia la capacità di rendere conto tanto di ciò che è (o sembra essere) un *continuum*, quanto di ciò che non lo è (o sembra non esserlo) all'interno di fenomeni religiosi diversificati e diversificabili, sia a livello diacronico per quanto riguarda sviluppi, fasi e innovazioni, sia su quello sincronico circa tradizioni distinte, pluralismi e sviluppi paralleli. Per procedere in tal senso non si potrà prescindere da una ricerca positiva induttivamente impostata e capace di stabilire sia i contesti sia i processi storici in cui "concretamente" i fenomeni religiosi sono venuti in essere. Pertanto la ricerca dovrà essere idiografica, contestualizzata e *in fieri*. Su un tale tessuto storicamente determinato la metodologia della Storia delle religioni è chiamata a stabilire delle connessioni di due tipi e di ampio respiro: se le prime sono volte a considerare i rapporti storici su cui si intersecano fatti, contesti e processi, le seconde appaiono tese a individuare sviluppi paralleli che interessano produzioni autonome di effetti analoghi, conseguenza di cause e occasioni altrettanto analoghi, che danno luogo a fenomeni di "tipologia storico-comparativa". Un'altra formulazione programmatica che si affianca a quest'ultima è quella di "analogia" che, seppur da intendersi in senso aristotelico, deve essere applicata alla materia di una disciplina rigorosamente storica caratterizzata da un metodo inequivocabilmente induttivo. Bisogna sottolineare come, per quanto riguarda la Storia delle religioni, la differenza fra analoghi presenti profondità e problemi maggiori di quella che è una differenza specifica all'interno di un definito genere comune. È proprio per questo che, allora, il concetto di analogia finirà per essere quello maggiormente funzionale nel momento in cui lo studioso sarà chiamato a classificare a livello ipotetico precisi fatti storici nel momento iniziale di una ricerca fondata sul metodo induttivo. L'indagine

[16] P. Antes, *Ugo Bianchi e la I.A.H.R.*, in Casadio, *Ugo Bianchi*, 80.

storico-religiosa, infatti, ha come scopo quello di cogliere il dato storico particolare per rapportarlo a ciò che è generale; compara, pertanto, in chiave analogica contesti al cui interno siano ravvisabili dei fatti e dei fatti che qualifichino i contesti stessi, il tutto sotto l'egida serrata di un metodo d'indagine rigoroso, tanto filologico quanto storico.[17]

Tale coerenza metodologica, sistematicità di studio e ampiezza di prospettive, ad oggi non più raggiunte, non fanno certo difetto quando l'indagine dello studioso si è concentrata sulla portata della *soteriologia* promessa dai cosiddetti "culti orientali" còlti nel loro aspetto di culti cosmopolitici e, laddove possibile, misterici.[18]

Non sembrerà inopportuno, allora, ricordare come a livello di definizioni Ugo Bianchi abbia ben distinto tra *mistico*, *mi-*

[17] La bibliografia del professore Ugo Bianchi riguardo la metodologia storico-religiosa è talmente vasta che una qualsiasi segnalazione in proposito risulterebbe incompleta. Per un primo confronto ci sia comunque consentito rimandare almeno in parte a quanto da Lui stesso segnalato a sostegno bibliografico del proprio intervento col quale chiudeva i lavori della sessione conclusiva del XVI Congresso della I.A.H.R. l'8 settembre 1990, significativamente intitolato *Concuding Remarks: The History of Religions* (= Bianchi, *The Notion of «Religion»*, 919-922): *The Definition of Religion. On the Methodology of Historical-Compartive Research*, in U. Bianchi - C.J. Bleeker - A. Bausani (a cura di), *Problems and Methods of the History of Religions: Proceedings of the Study Conference Organized by the Italian Society for the History of Religions on the Occasion of the Tenth Anniversary of the Death of Raffaele Pettazzoni, Rome, 6th to 8th December 1969: Papers and Discussions*, Leiden 1972, 15-34; *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, Roma 1979; *Current Methodological Issues in the History of Religions*, in J.M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect. A Collection of Original Essays*, New York – London 1985, 53-72; *History of Religions*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1986, VI, 399-408; *Method, Theory and the Subject Matter*, in L.H. Martin (ed.), *Religious Transformations and Socio-Political Change: Eastern Europe and Latin American*, Berlin – New York 1993, 349-355. A questi lavori si rinvia per approfondimenti bibliografici.

[18] Purtroppo non è presente una sezione specificamente dedicata a questo fenomeno storico-religioso sia in G. Sfameni Gasparro (a cura di), Ἀγαθὴ ἐλπίς. *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, che in Casadio, *Ugo Bianchi.*

sterico e *misteriosofico*. Con *mistico* si intende l'atteggiamento religioso tipico della Grecia antica e del mondo ellenistico-romano caratterizzato da una rassomiglianza nel vissuto che intercorre fra alcuni specifici dèi e gli uomini, tra l'esistenza e il destino tipico di questi dèi particolari e il vivere degli uomini *tout court*. Con *misterico*, invece, piuttosto che porre l'accento sulla dimensione mitica si enfatizza quella rituale; infatti, le cerimonie iniziatiche e la connessa dimensione esoterica permettono al singolo direttamente coinvolto di "partecipare" alla vicenda prototipica del dio e/o della coppia di divinità venerata e di assicurarsi, così, prospettive di una vita privilegiata tanto terrena che nell'aldilà. Con *misteriosofico*, infine, si vogliono intendere dottrine e concezioni che, giovandosi di concetti ricavati da credenze e prassi religiose di tipo mistico e misterico (soprattutto l'idea della "vicenda") li reinterpretano alla luce di una conoscenza "sapienziale" in cui è tipica l'idea di un elemento di natura divina caduto a seguito di una *colpa antecedente* nel corpo dell'uomo e ad esso ontologicamente irriducibile; di conseguenza, il perno attorno a cui ruoterà la spiritualità misteriosofica non sarà più tanto la vicenda di un dio come accade nella spiritualità misterica, quanto la vicenda dell'anima divina connessa inscindibilmente con il concetto di *colpa antecedente*.[19] A scopo di completezza ricordiamo la definizione di tale concetto attraverso le parole dello stesso Ugo Bianchi:

[19] Per un approfondimento del concetto di mistico, misterico e misteriosofico in chiave storico-religiosa cfr. almeno U. Bianchi, *Initiation, mystères et gnose*, in C.J. Bleeker (a cura di), *Initiation. Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions, Held at Strasbourg, September 17th to 22nd 1964*, Leiden 1965, 154-172 = U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978, 159-176; U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male e la salvezza*, Roma 1976, 71-94, 129-143, *passim*; U. Bianchi, *The Religio-historical Question of the Mysteries of Mithras. I: Mysticism and Mystery Religion. Roman Mithraism as a Mystery Religion*, in Bianchi (a cura di) Mysteria Mithrae. *Atti del Seminario Internazionale su 'La specificità storico - religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia', Roma e Ostia 28-31 Marzo 1978*, Roma – Leiden 1979, 3-30.

«Una colpa che fonda e condiziona l'esistenza umana (e la condiziona fino a tal punto da causarla); oltre ad essere pre-umana appare essere pre-cosmica e radicata nel mondo divino o, comunque, nei principii».[20]

Già nel volumetto pubblicato nel 1958 Bianchi proponeva delle definizioni (puntualizzate nella seconda edizione) sia per «religioni nazionali» che per «culti misterici». Con la prima definizione, infatti, lo studioso, dopo aver messo bene in luce la contrapposizione tra religioni etnico-nazionali (e cioè religioni di un gruppo umano più o meno esteso ma comunque riducibile a una distinta cultura della quale proprio la specifica religione costituisce una forma peculiare anche quando non riesce a esaurire a pieno l'orizzonte religioso stesso) e religioni universali (una religione, nazionale o meno, che non si identifica con un gruppo umano determinato, per quanto lato, ma che rivolge il proprio messaggio a tutta l'umanità e a ciascun uomo), passava ad affrontare fenomeni religiosi della tarda antichità quali le "religioni di mistero", cioè connotate da una dimensione individuale caratterizzata da esoterismo e da iniziazione, e quelle che

> "*senza assurgere alla qualità di religioni di mistero [...] si riferivano comunque al culto di divinità di cui si celebrava annualmente una ricorrente vicenda di assenza e di ritrovamento o ricomparsa [...]* Il passaggio dei culti misterici *(e degli altri parzialmente simili)* dalla loro preistoria nazionale o locale al loro sviluppo e alla loro diffusione sovranazionale non avvenne senza importanti alterazioni nel contenuto e soprattutto nello spirito di questi culti".[21]

[20] Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo* 50 ss. Per una trattazione sistematica del concetto di colpa antecedente cfr. almeno U. Bianchi, *Peché originel et peché antécedent*, «Revue de l'histoire des religions» 170 (1966) 117-126 = Bianchi, *Selected Essays*, 177-186; Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, part. 55 ss.; U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958, II ed. Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1983, *passim*.

[21] Bianchi, *Problemi*, II ed., 54-56; quanto in corsivo non compare nella I edizione, dove la citazione è alla pagina 51.

Orbene, nella lettura di Ugo Bianchi lo *spirito* di questi culti (evidentemente più permeabili di altri che non subirono "evoluzioni" di tal genere come la religione ufficiale della Roma repubblicana, ad esempio) muta con il mutare delle condizioni storiche: al realizzarsi della dimensione cosmopolitica *lato sensu* quale *specimen* del mondo ellenistico-romano, i culti sopra individuati, «*sormontanti un originario*, diretto e crudo riferimento alle vicende stagionali della terra di origine *quale era proprio dei culti di fertilità*, e una volta soggetti a una interpretazione umana più generale, e come tali diffusi qua e là nei centri del mondo antico, possono anch'essi dirsi meglio cosmopolitici e sopranazionali che non universali».[22]

Bianchi ritornerà sui culti orientali, misterici o meno, a più riprese durante gli anni sempre fecondi del suo magistero, in occasione di monografie, incontri di studio (molti dei quali lo hanno visto anche come organizzatore), *Festschriften*, articoli su riviste specialistiche, corsi universitari[23], fino agli ultimi

[22] Bianchi, *Problemi,* II ed., 56; quanto in corsivo non compare nella I edizione, dove la citazione è alla pagina 52.

[23] Per avere un'idea concreta dell'apporto originale e determinante dello studioso alla riflessione storico-religiosa sui culti orientali in occasione di monografie, incontri di studio, *Festschriften* e articoli su riviste specialistiche sarà sufficiente consultare già in maniera cursoria Bianchi, *Bibliografia di Ugo Bianchi*; per quanto riguarda i corsi universitari ci limitiamo a segnalare: per gli anni trascorsi nell'Università di Messina (1960-1971) *Iniziazione, mistero, gnosi* (a.a. 1963-1964), *Concezioni relative al mondo e alla salvezza nel cristianesimo e in alcune religioni dell'antichità* (a.a. 1967-1968), *Dalle società iniziatiche primitive e ai culti misterici* (a.a. 1970-71); per quelli presso l'Università di Bologna (1970-1974) *Le religioni di mistero nel mondo antico (con particolare riferimento ai culti dionisiaci in Beozia, a Delfi, nel Peloponneso)* (a.a. 1971-1972), *Salvezza e vicenda dell'anima in alcune correnti religiose del mondo antico* (a.a. 1973-1974); per quelli nell'Università di Roma "La Sapienza *Trascendenza e teodicea nelle grandi religioni del mondo antico* (a.a. 1986-1987), *Riscatto e palingenesi. Gli attori umani. Momenti di storia religiosa* (a.a. 1987-1988). Si tratta di corsi che hanno dato luogo a delle dispense, tutte non pubblicate, ad eccezione dell'ultimo corso citato per il quale cfr. http://www.chaosekosmos.it/pdf/2015_02.pdf e http://www.chaosekosmos.it/pdf/2017_02.pdf

contributi.[24] In tal senso varrà la pena ricordare di nuovo il colloquio su *La Soteriologia dei Culti orientali*. Proprio in occasione della prima delle sedute dedicate alla discussione generale del tema dell'incontro di studio, quella del 26 settembre, Ugo Bianchi faceva circolare uno schema che riproponiamo traducendolo dall'originale in francese in quanto del tutto paradigmatico del modo di "leggere" i culti orientali dello studioso:[25]

[24] U. Bianchi, *Foreword*, in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism. Papers Associated with the Mithraic Panel Organized on the Occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions Roma 1990*, Roma 1994, 7-9; U. Bianchi, Iuppiter Dolichenus. *Un problème de typologie historique de la religion*, in G.M. Bellelli - U. Bianchi (eds.), Dolichena et Heliopolitana. Orientalia Sacra Vrbis Romae. *Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, Roma 1996, 605-612. Nel primo si mettono a confronto i culti misterici incentrati sulla coppia divina e il "dying god" e connotati specificamente ma non esclusivamente dalla dimensione iniziatico-esoterica e con attese soteriologiche intra ed extra-mondane per l'iniziato (ad es. il culto isiaco), i culti rivolti agli dèi di origine siro-commagenica priva della dimensione iniziatico-esoterica in cui il dio *princeps*, inteso quale reggitore del grande cosmo, si erge a garante di una *salus* scevra da implicazioni extra-mondane (ad. es. il culto riservato a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus), il culto dedicato al *deus invictus* Mithra caratterizzato fin dalla prime attestazioni esclusivamente quale culto misterico latore di prospettive extra-mondare ed escatologiche. Nel secondo Ugo Bianchi approfondiva queste riflessioni asserendo: «Pour conclure, on peut imaginer un triangle dont les sommet sont occupés d'une part par les cultes à mystères, centrés sur le couple divin et le dieu qui meurt, dans un contexte initiatique-ésoterique, sotériologique et eschatologique individuelle; de l'autre, par le mithriacisme romain, comme culte à mystères spécifique (ésoterique-initiatique, sotériologique, impliquant aussi, semble-t-il, une eschatologie collective ou cosmique), fondé sur la notion du *deus invictus*; enfin, par la nature héroïque, guerrière et cosmique, mais dépourvue de traits mystériques, de *Iuppiter Dolichenus*, l'ancien Teshub de Commagène et Baal de Syrie, avec son pouvoir cosmique et atmosphérique, un pouvoir qui lui a permis de s'intégrer à Jupiter O(ptimus) M(aximus); un dieu, le *Dolichenus*, qui n'aurait pu se situer dans un contexte de religion à mystères, étant donné sa fonction de dieu politique et de dieu *conservator* de la cité» (la citazione è all'ultima pagina).

[25] Bianchi - Vermaseren, *La soteriologia*, 883.

I	Iside/Osiride; Afrodite/Adonis; Cibele/Attis; Mithra; i culti di mistero (quelli che lo sono in maniera esclusiva, quelli che ammettono questo carattere solo parzialmente); i culti mistici; i culti di fecondità.
II	A livello descrittivo, orizzontale; a livello genetico, verticale; il loro funzionamento reciproco produce la *tipologia storica* di questi culti (che non ammette generalizzazioni, *ideal types*, archetipi, categorizzazioni *a priori*, ma che implica una relazione immediata e controllata del concreto storico, che è differenziata).
III	I culti di mistero: a livello *descrittivo*, si definiscono in forza dell'azione funzionale reciproca dell'elemento iniziatico-esoterico e dell'elemento soteriologico (cosa che elimina alcune accezioni di questi termini e ne implica delle altre); a livello *genetico*, nascono in un terreno [più generalmente] «mistico». Questo terreno è definito da: a) un dio che attraversa una crisi (cioè, vicissitudini di presenza/assenza); b) una partecipazione reciproca profonda tra il dio mistico e l'uomo; c) sovente, una coppia divina formata dal dio che attraversa una crisi e una grande dea stabile ma solidale con lui.

È evidente la divisione in tre parti, distinte ma allo stesso tempo fortemente interagenti. La prima parte è dedicata a specifici culti di mistero, uno esclusivamente tale (Mithra), altri inglobati all'interno di una più ampia struttura cultuale e non solo misterica alla cui portata si aprono solo in un secondo momento della loro storia (Iside/Osiride, Cibele/Attis), altri la cui portata misterica rimane *sub iudice* (Afrodite/Adonis); accanto a questa tripartizione interna, a scopo stori-

co-comparativo la necessità di tenere conto dei culti mistici e legati alla fecondità.

La seconda tiene conto del livello descrittivo, orizzontale, tutta centrata sugli "oggetti" appena enumerati, e di quello verticale, genetico, focalizzata sul divenire dei medesimi oggetti; la sintesi delle due dimensioni, orizzontale e verticale, descrittiva e storica, volta a dar luogo alla tipologia storica frutto dell'applicazione del metodo storico-comparativo sempre attento al concreto storico e alle differenti reciprocità di oggetti e contesti determinati: comparare, secondo la metodologia di Ugo Bianchi, vuol dire distinguere e non uniformare.

La terza s'incentra sull'interazione tra terminologia e tipologia: da una parte la convergenza tra l'elemento iniziatico-esoterico e la soteriologia (vedremo più avanti le *nuances* di questa soteriologia), dall'altra il ricorrente retroterra *mistico* (ancorché *sui generis* come nel caso del mitraismo) caratterizzato da una profonda reciproca partecipazione tra il dio, coinvolto in vicende dolorose analoghe a quelle che l'uomo sperimenta durante la propria vita, e l'uomo stesso, capace di avvertire prossima al suo vissuto una divinità di tal genere piuttosto che uno dei grandi dèi "olimpici"[26].

La discussione che ha fatto seguito a questo schema di partenza[27] ha trovato la sua "composizione" nella redazione di un documento finale approvato all'unanimità dal comitato ristretto, teso a evidenziare la specificità del colloquio nel momento in cui ha sottolineato come le discussioni (piuttosto che gli interventi che le hanno innescate: attenzione!) abbiano messo bene in luce quanto segue: a) gli schemi tradizionali non risultano più adatti alla descrizione e alla comprensione della disparità dei culti orientali, b) il mitraismo rientra parzialmente nella tipologia dei

[26] Sul concetto di religiosità olimpica cfr. almeno U. Bianchi, *La religione greca*, in G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni*, VI, Torino 1971, III part. 118-130, 239-263 = U. Bianchi, *La religione greca,* Torino 1975, part. 36-48, 157-181.

[27] Bianchi - Vermaseren, *La soteriologia*, 883-916.

culti *mistici*, c) la soteriologia promessa da tali culti non riguarda soltanto l'aldilà extra-cosmico ma che piuttosto la *salus* postuma fa sovente il paio con la *salus* in questa vita secondo una prospettiva di solidarietà bio-cosmica (una *salus* che varia non solo in relazione ai differenti culti ma anche in funzione dei distinti livelli di fede e di pensiero).[28]

[28] Bianchi - Vermaseren, *La soteriologia*, *Documento finale*, XVI-XVII. Dal punto di vista della Storia delle religioni, soprattutto per quanto riguarda la messa in discussione della categoria "Culti orientali" così come formulata da F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conferences faites au Collège de France en 1905*, IV, Paris 1929, secondo cui tutti i culti venuti dall'Oriente e diffusisi nel mondo imperiale romano avrebbero assunto la forma di misteri (Cibele ed Attis: 48, Iside e Osiride: 71, gli dèi siriani: 111; Mithra 131, in generale: 189) si possono leggere quali sviluppi autonomi ma consequenziali dell'impatto del Colloquio sulla comunità scientifica i determinanti lavori di rilevanti studiosi la cui opera risulta oramai imprescindibile per chiunque voglia confrontarsi con siffatta tematica, a tal proposito cfr. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge-London 1987 (cfr. la recensione di U. Bianchi, «Gnomon» 67 (1995), 1-5); R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, III, Paris 2004. Di altrettanto rilievo le "fatiche" di un atelier italo-franco-tedesco (aperto anche a studiosi di altre aree linguistiche) coordinato da C. Bonnet che ha dato luogo a tre seminari e a un incontro di studio conclusivo, bilancio degli studi di Franz Cumont e indagine sul valore della categoria "Culti orientali", cfr. C. Bonnet - A. Bendlin (a cura di), *Les "religions orientales": approches historiographiques. Die "orientalischen Religionen" im Lichte der Forschungsgeschichte*, «Archiv für Religionsgeschichte» 8 (2006) 151-273; C. Bonnet - J. Rüpke - P. Scarpi (eds.), *Religions orientales – Culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde gréco-romain*, Stuttgart 2006; C. Bonnet - S. Ribichini - D. Steuernagel (eds.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° colloquio su "Le religioni orientali nel mondo greco e romano", Loveno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006*, Pisa – Roma 2008 = «Mediterranea» 4 (2008); C. Bonnet - V. Pirenne-Delforge, - D. Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles – Rome 2009. In questa prospettiva devono essere segnalati G. Sfameni Gasparro, *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico,* Cosenza 2009; C. Bonnet - L. Bricault (eds.),

Su quest'ultimo aspetto Ugo Bianchi tornava specificamente nel terzo punto degli *Epilegomena* per dichiarare:

> "Non tutto, nel materiale preso in considerazione nel Colloquio è sembrato condurre alla constatazione di elementi di soteriologia, e di soteriologia oltre-mondana; così come, del resto, non tutto il materiale era di consistenza misterica, cioè implicante una soteriologia connessa con il momento iniziatico, nel più vasto quadro del dio in vicenda e del dio mistico [...] Anche qui nessuna meraviglia. Infatti, scopo del Colloquio era quello di distinguere, di comparare per distinguere, secondo l'ammonimento di ogni buon comparatista che sia anzitutto uno storico. Ma anche qui una osservazione inevitabile: o i termini «soteriologia» e, ancor più, «salvezza» hanno un vasto ventaglio di significati, entro i quali può rientrare anche quella che è stata chiamata la salvezza intra-mondana di tipo "bio-cosmico", oppure non l'hanno [...] Che poi in ogni caso, di fronte a tutto il materiale discusso nel Colloquio, si dovesse parlare di "soteriologie" al plurale, data la differenza di implicanze tra l'uno e l'altro culto a contenuto soteriologico, era certo vero, ma non implicava che dovesse essere reso esplicito nella formulazione del titolo stesso del Colloquio".[29]

In queste asserzioni risuona bene il temperamento dell'uomo e la sistematicità dello studioso, così capace di ascoltare posizioni diverse, confrontarsi con esse e arrivare a "sintesi" argomentative che allo stesso tempo assurgono a ruolo di "tesi". Tuttavia, a ben guardare c'è qualcosa di più sul fatto di avere preferito il singolare al plurale, soteriologia a "soteriologie". Il colloquio del 1979, nella visione prospettica di Ugo Bianchi doveva essere la terza tappa di avvicinamento, (la prima era stata quella del colloquio su *Le origini dello Gnosticismo* [Messina 1966][30] e la seconda quella del colloquio evocativamente intitolato *Mysteria Mithrae* e incentrato sulla specificità di questo culto di mistero

Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire, Leiden – Boston 2013; C. Bonnet - E. Sanzi (a cura di), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Roma 2018.

[29] Bianchi - Vermaseren, *La soteriologia*, Epilegomena, 917- 930, la citazione è alle pagine 926-927.

[30] U. Bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden 1967.

[Roma 1978]) [31] a un ampio incontro dedicato alle forme e alle origini della soteriologia del cristianesimo da intendersi nel più vasto ambito di una sistematica indagine storico-comparativa riguardante il mondo antico. Questo è un lascito importante e ineludibile, di strettissima attualità scientifica e noto a molti degli studiosi di Storia delle religioni, allievi o meno del Maestro.[32]

Ora, alla luce del fatto che la lezione di Ugo Bianchi a oggi non sia stata ripensata e/o superata da nessuno dei suoi allievi, se esiste ancora una scuola che voglia non solo continuare a rendere omaggio al proprio fondatore ma voglia dimostrare quanto la metodologia da Lui elaborata e le idee da Lui proposte siano non solo valide ma imprescindibili per chiunque voglia affrontare gli studi storico-religiosi, la volontà di dar luogo questo incontro di studio sulla soteriologia del cristianesimo dovrà essere uno sprone capace di "stringere a coorte" allievi della prima come dell'ultima ora, nonché allievi di seconda generazione, e coalizzarli nella realizzazione di tale lascito ineludibile. Piuttosto che il senecano «*malus miles est qui imperatorem gemens sequitur*»[33] intrecciamo voti – è proprio il caso di dirlo! – memori del

[31] Bianchi (a cura di), Mysteria Mithrae.

[32] Accanto a questo ce n'è un altro, meno noto ma non meno significativo sia della cifra della *longue durée* degli interessi scientifici di Ugo Bianchi sia della sua perenne disponibilità verso chiunque volesse dedicarsi proficuamente alla Storia delle religioni. Si tratta di un gruppo di studio sul dualismo religioso coordinato da chi scrive le cui stimolanti riunioni hanno avuto luogo negli anni accademici 1993-1994, 1994-1995, 1995-1996 (la prima il 16 marzo 1994, quella che ad oggi è l'ultima il 14 novembre 1995) e hanno visto la costante presenza dello studioso così capace di intervenire, guidare, suggerire, argomentare e sostenere questo entusiasmo; la scomparsa di Ugo Bianchi e il "testimone" lasciato cadere hanno posto fine a un'esperienza evidentemente irripetibile negli stessi termini e modi, nonostante i dichiarati buoni propositi di assicurarne la continuità. L'attività di ricerca di questo gruppo di studio, secondo la volontà di Ugo Bianchi, avrebbe dovuto dare luogo a un incontro di studio intitolato «Punti di arrivo della Storia della religioni: monoteismo, dualismo» previsto per il dicembre del 1995 nei locali della "Sapienza. Università di Roma". Anche questo rimane un lascito.

[33] Sen. *Ep. ad Luc.* 107, 9.

virgiliano «*poscere fata tempus*»[34] debita conseguenza e oramai ineludibile banco di prova dell'altrettanto virgiliano «*manibus, o, date lilïa plenis*».[35] Insomma, *fata aspera rumpenda*! Io, ultimo ma non ultimo degli allievi di Ugo Bianchi, sono pronto.

[34] Verg. *Aen.* VI 45-46.

[35] Verg. *Aen.* VI 883, nella citazione di Dante *Pg.* XXX 19 con l'inserimento dell'interiezione per trasformare l'emistichio virgiliano in un endecasillabo. Per noi che scriviamo è assolutamente significativo che questo stesso verso, sia stato utilizzato proprio da Ugo Bianchi in esergo alla commemorazione di Giancarlo Montesi, «un amico e [...] un compagno di studi di anni lontani». Cfr. U. Bianchi, In memoriam *Giancarlo Montesi*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 50 (1984), 219-220, la citazione è alla prima pagina.

SECONDA PARTE

ALTRI CONTRIBUTI

Un metodo per paragonare religioni. Il confronto fra politeismo mesopotamico e monoteismo biblico in un recente lavoro di G. Buccellati

Jonah Lynch
Università di Pavia

È possibile paragonare due religioni? Se sì, come? Nel contesto dello studio delle religioni, si è messo in evidenza che i concetti non sono univoci, e molto sforzo è stato messo in campo per mostrare che la plurivalenza delle parole va rispettata, non si possono usare categorie vaghe per parlare utilmente di culture o religioni differenti. Non solo la imprecisione è un problema scientifico per la comprensione, ma può anche essere causa di ingiustizia. Alcuni ritengono che persino parole come "religione" siano troppo vaghe per essere prese come categorie in cui contenere le diverse espressioni culturali che si intendono con questa parola. Per di più, la stessa parola "religione" manca in alcune lingue. La categoria quindi non sarebbe adeguata a un paragone, trattandosi di istituzioni, credenze, e ritualità tanto diverse da non essere molteplici esempi di un'unica realtà, ma invece di molteplici realtà. Non potendo paragonare mele e arance, concludono alcuni, non si può pretendere di svolgere uno studio di *comparative religion.*[1]

[1] Vedi per esempio U. Bianchi, "The Definition of Religion", in *Problems and Methods of the History of religions* in U. Bianchi - C.J. Bleeker - A. Bausani

È un problema di difficile soluzione. Le stesse categorie, le stesse parole, con cui parliamo delle culture e delle religioni, impongono delle storture sulla realtà che si tenta di descrivere. Si può pensare a un esempio preso dalla tipografia: in teoria, tutti i colori possono essere rappresentati come una mescolanza di inchiostri rosso, giallo e blu. Ma questi colori sono sempre più o meno imperfetti nella realtà. L'inchiostro non agisce proprio come la luce pura, e una stampa in "quadricromia", che aggiunge il nero ai tre colori detti sopra, raggiunge solo il 50% di fedeltà ai colori reali, all'incirca. Per fare una riproduzione migliore, bisogna usare più colori, ad esempio la "esacromia" che aggiunge un arancione e un verde. Così si raggiunge una fedeltà dell' 80%. Possiamo immaginare che i colori che definiscono il gamut dei colori possibili nella stampa, siano come delle parole o dei concetti, che definiscono uno spazio di pensiero: talvolta, aggiungere nuovi concetti può servire per coprire in maniera più completa lo spazio del reale con lo spazio dei concetti.

Come possiamo operare un paragone fra culture e idee in maniera più adeguata, come possiamo coprire lo "spazio del colore" in un modo più fedele?[2]

1. La proposta di Buccellati

Una proposta interessante si trova in un recente lavoro di Giorgio Buccellati. Pur non essendo prettamente uno storico delle religioni, Buccellati si è interessato al tema da molti anni. Come scrive nella premessa al suo *Quando in alto i cieli* (Milano 2012), all'inizio dei suoi studi di laurea all'Università del Sacro Cuore a Milano, si era dedicato a studi biblici con Giovanni Rinaldi. Tra gli studi umanistici in Italia e la specializzazione a

(eds.), (Supplements to Numen XIX), 15–32. Leiden 1972; U. Bianchi (ed.), *The Notion of Religion in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions Rome, 3rd-8th September, 1990*, Roma 1994.

[2] Le scoperte e le ipotesi avanzate recentemente dentro l'ambito delle scienze cognitive presentano una sfida ulteriore.

Chicago, Buccellati ha anche studiato la filosofia a Innsbruck e a Fordham (New York). Nei suoi studi successivi all'Oriental Institute dell'Università di Chicago, si è concentrato sull'assiriologia e ha avuto contatti di lavoro e di amicizia con studiosi come Thorkild Jacobsen e Leo Oppenheim, che hanno dato grandi contributi agli studi sulla Mesopotamia.

Nell'ambito del suo lavoro di professore di storia alla UCLA, Buccellati ha tenuto un corso di sintesi sulla religione mesopotamica fin dagli anni Settanta, e da quel lavoro sono emerse le linee di fondo che hanno costituito poi il suo libro sul tema. Ha anche pubblicato un discreto numero di studi teologici nelle pagine dell'edizione nordamericana di *Communio*.

Buccellati inizia il suo libro con una definizione: "Per religione intendo la codifica dell'interazione con un assoluto che rimane ignoto empiricamente, ma è comunque empiricamente presupposto."[3] Si tratta di un assoluto, perché "la nostra percezione delle cose ne viene condizionata in modi che sfuggono al nostro controllo." Si tratta di un assoluto "empiricamente ignoto" perché non è conoscibile in maniera fisica e tangibile. È ignoto, eppure ne "presupponiamo la realtà per via della coerenza con cui viene condizionata la nostra esperienza."[4]

Perché parlare di un "assoluto"? Non è soltanto un nome che ulteriormente complica la domanda "che cosa è un dio?"[5] Ciò sarebbe soltanto una variazione nominalistica, che ricadrebbe nelle stesse difficoltà a cui abbiamo alluso sopra riguardo all'inevitabile imprecisione di un super-concetto. Invece per Buccellati parlare di "assoluto" vuol dire usare un linguaggio a-religioso per riferirsi da storico a qualcosa di non-storico, o di supra-storico, che però condiziona l'esperienza umana nella storia in manie-

[3] *Quando*, 3.

[4] *Ibidem.*

[5] "Che cosa è un *ilu?*" (*Ilu* è la parola akkadica per "dio") Vedi l'introduzione a *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* di M. Smith (Oxford 2001), e la mia recensione a https://4banks.net/Mes-Rel/synopses/Smith.htm

ra "ineludibile, senza possibili eccezioni."[6] Non è un'asserzione circa la natura di questo "assoluto". Si tratta invece di osservare che fra i dati storici ce ne sono alcuni che indicano una "presenza toccante"[7] che influisce sulla vita in maniera inevitabile, anche se non è possibile conoscere questa presenza all'interno del metodo storico. La morte, evidentemente, è un'esperienza emblematica di questa percezione. "Non è l'assoluto come tale che viene ridotto ai confini dell'esperienza empirica, ma solo gli effetti che ne derivano."[8]

Mentre l'assoluto rimane al di là di ciò che possiamo sperimentare con i sensi, e anche al di là di ciò che possiamo definire concettualmente, possiamo invece osservare il risultato dei limiti che ne derivano. Questi limiti indicano un punto oltre al sistema, nella maniera in cui le linee prospettiche in un quadro indicano un punto che sta al di fuori del quadro. L'importante per Buccellati è che l'assoluto, comunque si nomini, si presenta in due modi strutturalmente diversi in Mesopotamia e nella Bibbia. Questa divergenza, e i modi in cui lo studioso crede di poterla scorgere, è il risultato centrale del suo paragone strutturale che esploriamo in questo breve saggio. La grande differenza, che vedremo in modo più dettagliato fra poco, riguarda la questione se l'assoluto sia concepito come avente la capacità autonoma di azione o meno.

Buccellati poi afferma che la religione è la "codifica" della polarità fra sfera umana e sfera dell'assoluto. Le modalità di connessione fra umano e assoluto prendono forme culturali che lasciano tracce che possono essere studiate dallo storico.

Anche nel titolo dell'opera, Buccellati imposta la sua ricerca come un paragone fra due "spiritualità". Scrive: "La mia principale mira è, in effetti, di considerare la natura del rapporto tra i

[6] *Quando,* 3.

[7] Buccellati prende in prestito questo linguaggio da Robert Armstrong. Vedi *The Affecting Presence. An essay in humanistic anthropology*, Champaign, IL, 1971.

[8] *Quando,* 4.

due poli, l'assoluto e l'umano, e di guardare alla religione (una codificazione strutturata e culturalmente definita) come uno spiraglio per arrivare a vederne l'origine."[9] Si tratta in effetti di cercare l'origine, la fonte, delle espressioni storicamente rinvenibili, senza mai dimenticare che si sta facendo un lavoro di storia e non di metafisica.

Come nella terminologia dell'assoluto, la parola "spiritualità" nell'uso comune è carica di significati vaghi e forse poco utili. Per Buccellati invece, la parola indica "l'origine profonda di fenomeni che non sono sparpagliati a caso, ma possono ricondursi, in un modo ragionato e quindi argomentabile, a un fulcro logicamente antecedente."[10] La religione, in quanto codifica strutturata e culturalmente definita, è una finestra che permette di intravedere l'origine — la "spiritualità" — degli atti e degli atteggiamenti che essa contiene. Si tratta quindi di focalizzare l'attenzione sul punto di fuga fuori dal quadro, usando tutti gli indizi storicamente rinvenibili dentro il quadro, dentro il mondo fisico, il mondo della storia, per precisare meglio quel punto di fuga.

Buccellati propone un'argomentazione strettamente connessa con i dati disponibili, e aperta alla scoperta di dati ulteriori.[11] In effetti si tratta di una posizione vertiginosa. Lo studioso

[9] *Quando,* 6.

[10] La citazione prosegue così: "Tale fulcro può, sì, essere considerato una 'causa', se così si vuole dire, ma, per l'appunto, non in un senso meccanicistico e unidirezionale (una spinta muove un oggetto lungo una linea), bensì come una condizione che unifica un rapporto sistemico e complesso di relazioni." *Quando,* 7. Evidentemente ci sono molte scelte epistemologiche sottostanti.

[11] Il fatto che il sistema rimanga aperto a nuova informazione è fondamentale. Si veda la riflessione sul tema "oggettività" in *Quando*, 12-13. In particolare, "Abbiamo tutti un bagaglio di presupposti culturali con i quali ci avviciniamo alle altre culture. È un'illusione pensare che sia possibile scartare questi presupposti. Anche perché, se ciò fosse mai possibile, sfocerebbe in un atteggiamento disumano, in quanto ci deruberebbe della nostra specificità culturale, vorrebbe dire che operiamo come robot meccanici. invece, possiamo dire che la misura della nostra oggettività per quanto riguarda la sensibilità risiede nella capacità di calibrare i nostri presupposti culturali. Ciò vuol dire che pos-

si propone di permettere l'esperienza di una cultura aliena di invadere gli spazi della propria persona, sospendendo il suo giudizio allo stesso tempo in cui dichiara i propri presupposti culturali. Attraverso lo iato di una tradizione interrotta, egli cerca di lasciarsi vibrare con la stessa esperienza umana che hanno sperimentato i popoli che studia, nella misura permessa dai dati disponibili e dalla sensibilità dello studioso, che cerca sempre più di raffinare. Per lui, fare propria l'esperienza della civiltà antica, aiuta a comprendere se stesso. Il lavoro di paragone fra due "spiritualità" non porterà soltanto a distinguere fra "noi" e "loro", magari in un senso apologetico, ma permette di trovare delle somiglianze e delle differenze che potrebbero sorprendere, e forse illuminare.[12]

Lascio ora le molte precisazioni che si potrebbero fare, circa l'ispirazione e la rivelazione, il mito e la storia, la spiegazione e la fede, che ci sono nel libro, e guardiamo un esempio concreto. Prima guarderemo un esempio di un "confronto strutturale" secondo Buccellati, per poi esaminare la teoria che ci sta dietro. È da notare che questo esempio è uno fra tanti che si potrebbero fare, e nel contesto di questo articolo lo presento più per il suo valore metodologico che per il suo contenuto specifico. Accetto le considerazioni di Buccellati nel merito della divinazione e del profetismo, senza confrontare le sue conclusioni con altri studiosi della materia. Questo perché l'intento dell'articolo non

siamo, e dobbiamo, essere innanzitutto coscienti dei nostri presupposti, e lasciare che traspaiano a chi ci legge o ci osserva. Dobbiamo poi anche tendere a mettere in sintonia («calibrare», come con un diapason) i nostri presupposti con quelli che stanno alla base dei fenomeni che studiamo. Dobbiamo, in altre parole, allargare la nostra sensibilità. Per esempio, guardare all'esperienza religiosa mesopotamica attraverso il filtro dei testi biblici, in maniera pregiudiziale, ci può facilmente portare a considerarla come una superstizione insensata, gli dei come idoli senza vita, la mitologia come un ridicola fantasia. Ne abbiamo forse anche diritto, ma sempre a patto di articolare chiaramente il nostro punto di partenza."

[12] A questo punto una serie di riflessioni sulla natura dell'umanesimo si aprono. Rimando al lavoro di Buccellati che più direttamente affronta il tema, *Critique of Archaeological Reason,* specialmente 11.6.

è di dibattere il senso preciso di questi due gesti religiosi, ma di mostrare come si può fare un confronto strutturale fra i due elementi.

2. Divinazione e profetismo

Sia in Mesopotamia, sia in Israele, era presente il desiderio di conoscere l'assoluto e di scrutare il significato degli eventi che avrebbero potuto rivelare il proprio "piano regolatore" per l'universo. Le due forme che questo desiderio prendeva, la divinazione e il profetismo rispettivamente, ci aiutano a comprendere e ad attuare il paragone strutturale che Buccellati propone.

Una importante forma di osservazione del mondo da parte dei Mesopotamici era l'astrologia. Per secoli, i Mesopotamici hanno osservato il movimento dei corpi celesti, e hanno stilato cataloghi dettagliati dei movimenti dei pianeti e delle eclissi. Questo lavoro di osservazione sembra aver generato in loro un forte convincimento circa la ripetibilità infallibile di certi processi nel mondo naturale. A volte l'assoluto agisce in una maniera apparentemente casuale, ma si possono scorgere le regole del suo comportamento con molta osservazione e pazienza—a volte, in un tempo più lungo della vita di un singolo uomo. Grazie alla scrittura, i Mesopotamici hanno potuto tramandare le osservazioni di generazione in generazione, e nel tempo scorgere dei *pattern* stabili del comportamento del cielo.

Buccellati scrive che "per i Mesopotamici, l'assoluto si rivela tramite una autodichiarazione che risiede nei fenomeni naturali."[13] Il fato si "rivela" attraverso gli eventi del mondo naturale. Gli astri presentano movimenti complessi, in apparenza casuali, ma con paziente osservazione si può arrivare a predire i loro comportamenti. Dobbiamo cercare di immaginare quale senso di controllo e di potenza immensa avrà provato il primo uomo che è riuscito a prevedere un'eclisse! Gli sarà sembrato di aver scoperto una chiave dell'universo. Il passo è breve nel considerare in seguito i movimenti degli astri assieme alle altre regolarità nel

[13] *Quando,* 113.

mondo: le stagioni, le piogge, la fecondità della terra, ecc. Sarà forse che sono connessi, che gli eventi terrestri sono *causati* dagli astri? Potrebbe essere questo il pensiero che sta dietro alle prime tabelle astrologiche.

La divinazione estende la ricerca delle regolarità nascoste del mondo naturale, e cerca di conoscere le operazioni del fato e delle sue leggi in più campi. Esistono degli elenchi di osservazioni abbinate a conseguenze. I testi divinatori hanno una forma quasi "scientifica", nel senso che propongono una legge, una connessione tra causa ed effetto.[14] Sono formulati in frasi bipartite, con la descrizione di un evento in forma condizionale, seguito dalla sua conseguenza. "Se nasce un bambino con la faccia rugata" recita la prima parte, "allora il re e i suoi figli andranno via dalla città in esilio". Oppure ancora: "Se una donna dà alla luce un bimbo nano: guai! La famiglia di quell'uomo si sparpaglierà."

Possiamo anche documentare il fatto che almeno alcune di queste coppie di causa ed effetto nascono dall'osservazione "scientifica" di una persona che addirittura firma il suo rapporto. È il caso di un maialino nato con otto zampe e due code. Sappiamo il nome del proprietario del maiale, e anche il nome del responsabile che ha stilato il rapporto. Si può immaginare che questo evento abbia preceduto un altro evento di grande importanza, e quindi sia stato ritenuto la causa di quella—e sia entrato nel catalogo dei presagi per questo motivo:

> "Se l'anomalia consiste nell'avere otto piedi e due code, un principe si impossesserà del regno universale. La persona in questione è un tessitore il cui nome è Shamash-dayyanu. Dice testualmente: Quan-

[14] Si veda in proposito l'importante lavoro di J. Bottéro, *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods*, 125. Egli scrive: "In the history of scientific thought it has been suggested more than once that the Greek science of astronomy had its origins in one of Mesopotamia's divinatory practices: that of astrology. But the proof for that has never been given, and perhaps it is impossible to do so, as there are so many basic differences between the two. ... in Mesopotamia itself, from very early and long before the Greeks, divination had become a scientific type of knowledge and was, essentially, already a science."

> do la mia scrofa ha partorito, (il maialino) aveva 8 piedi e due code. Così l'ho messo sotto sale e riposto in casa. Rapporto di Nergal-etir."

Questa osservazione paziente e puntigliosa della realtà assomiglia all'atteggiamento che noi chiameremmo "scientifico". Può darsi che a noi suoni irragionevole leggere la nascita di un maialino come presagio infausto. Non crediamo oggi che un tale evento possa essere legato a tali conseguenze. Ma ciò che ci interessa è la tenacia con cui si osserva la realtà, facendo una tabella puntuale di fatti correlati, e il tentativo di risalire alle leggi del comportamento della stessa realtà—oppure del fato, se si preferisce.

Per un esempio più vicino a noi, pensiamo alla famosa vicenda di John Snow nel 1854, durante la pandemia di colera a Londra. L'assoluto veniva a chiamare le persone alla morte, in maniera apparentemente casuale. Ma il dottor Snow ha fatto una mappa delle case con malati in un quartiere vicino a Broad Street, e in base all'incrocio dell'informazione di chi era malato e di chi usava alcune fonti d'acqua, ha trovato una correlazione: i malati avevano quasi tutti usato una certa pompa d'acqua. L'assoluto agiva quindi in maniera coerente, quasi prevedibile. Così Snow ha potuto dare consigli preziosi ai governatori, che hanno sigillato quella pompa, e ha contribuito alla scoperta dei microbi come fonte di malattia.

Noi oggi sappiamo che alcuni eventi hanno nessi causali, come i microbi sulla maniglia di una pompa che hanno infettato la popolazione del quartiere studiato da Snow. Altri eventi, nella nostra valutazione non sono connessi, come la nascita di maiali e le vicissitudini dei re. Ma l'atteggiamento alla base della ricerca è simile a quello dei Mesopotamici.

La ricerca di conoscere il futuro ha preso due altre forme importanti in Mesopotamia, la epatoscopia e la lecanomanzia. La prima era un metodo per conoscere il piano del fato attraverso l'esame del fegato subito dopo il sacrificio di un animale. È un organo molto sanguinolento, che continua a contrarsi anche dopo essere tolto dall'animale, il che può comunicare un senso

di portento e l'esistenza di un messaggio recondito. Il fegato porta segni sulla sua superficie, che i mesopotamici interpretavano come messaggi. Con una logica simile alla raccolta degli *omina*, sono state create delle mappe del fegato in terracotta, con indicazioni del significato divinatorio delle macchie.

Infine, si usava anche la tecnica detta lecanomanzia, la mescolanza di olio e acqua in una terrina, con interpretazioni che si basavano sul movimento delle gocce di olio sulla superficie dell'acqua. Anche qui, e con costi inferiori a quelli relativi alle altre tecniche di divinazione, si poteva conoscere il fato attraverso degli eventi apparentemente casuali.[15] È importante notare che in queste tecniche, sono gli umani che devono aprire la comunicazione con l'assoluto. Il fato si lascia conoscere, ma solo dentro i riti compiuti con precisione tecnica.

Per chiudere questo rapido esame della divinazione in Mesopotamia, vorrei anche notare che il tecnico (*barū* = "veggente") della divinazione non si concepiva come un manipolatore delle coscienze. Credeva veramente di essere in contatto con il fato, e di poter arrivare a conoscere la verità, appunto di *vedere* la verità. Testimonianza di questo fatto è una bella preghiera che i *barū* recitavano prima di compiere i loro riti.

Immaginiamo quindi il *barū* di notte, sul tetto della sua casa, illuminato dalle stelle e da un fuoco che aveva acceso, che prega con queste parole:

> 1 i grandi (dei) sono addormentati, chiavistelli e sbarre sono in posizione abbassata.
>
> 3 le folle rumorose sono nella quiete, le porte aperte – chiuse.
>
> 5 Gli dei e le dee della contrada – adad e ea, shamash e ishtar – si sono ritirati in grembo al cielo,

[15] Sarebbe interessante studiare il ruolo che sistemi complessi giocano in questa percezione del mistero del fato. Le foglie di tè, le contrazioni del fegato, i Rorshach, i movimenti del mercato azionario… sono sistemi caotici che non possono essere previste, ma che hanno una sembianza di ordine e perciò sono molto attraenti a chi vuole conoscere il fato, a svelare l'arcano.

8 non emettono sentenze, non decidono di alcuna cosa.

10 velata è la notte. Palazzo e tempio sono nella più grande quiete,

12 chi è ancora per strada invoca il suo dio, chi attende un verdetto non può che restar nel sonno.

14 il padre della verità, padre anche di chi non ha padre, il dio-sole, se ne è andato nella sua sacra cella.

16 o dio-fuoco che splendi (nell'oscurità), o dio-guerra, l'eroe (degli inferi),

17 o stella dell'arco dell'elam, … voi, dei della grande notte,

21 siate qui presenti con me e così, nella divinazione che sto per fare,

23 nel rito che sto per compiere, mettete la verità![16]

Tutto il pantheon è chiamato in causa, e il divinatore chiede aiuto affinché il rito che sta per compiere porti alla verità.[17]

3. La profezia

Nella Bibbia, non solo non era presente la divinazione, ma ci sono le condanne più dure di ogni tipo di essa.[18] Si veda ad esempio Deuteronomio 18, 10-12: "Non si trovi in mezzo a te chi fa

[16] Vedi *Quando*, a5.

[17] Un elemento che qui non trattiamo, ma che sarebbe importante per una valutazione complessiva del metodo comparativo di Buccellati, è lo sviluppo diacronico delle ritualità connesse alla divinazione. Secondo T. Jacobsen, l'immagine delle divinità ha subito un mutamento profondo nel corso dei millenni in Mesopotamia, a cominciare da una visione più "intransitiva" di divinità poco attive, per diventare poi molto più personale e attivo verso la fine del secondo millennio a.C. Vedi il mio breve articolo in merito qui: 4banks.net/Mes-Rel/temi/transitivity.htm. Buccellati si concentra invece sulla "struttura" sincronica (vedi *Quando,* 2.8 per una discussione di questo punto preciso).

[18] Questa è certamente un'affermazione discussa. Vedi ad esempio il lavoro di J. Deluty, *Prophecy in the Ancient Levant and Old Babylonian Mari* «Religion Compass» 14/6 (2020) 1-11. Come ho specificato sopra, in questo scritto riporto la posizione di Buccellati senza dibattere ogni punto, per mettere meglio in evidenza il suo metodo di comparazione.

passare suo figlio o sua figlia per il fuoco, né chi esercita la divinazione, né astrologo, né chi predice il futuro, né mago, né chi usa incantesimi, né chi consulta gli spiriti, né chi dice la fortuna, né necromante, perché chiunque fa queste cose è in abominio all'Eterno."[19] Tale foga sembra quasi mal posta, visto che nella comunità biblica non esisteva un sistema così imponente di divinazione come in Mesopotamia, e perché al suo interno, come abbiamo visto, anche la divinazione si concepiva come una modalità rispettosa e onesta di conoscere l'ordine del mondo.

Di fatto, dobbiamo spiegare l'assenza dei meccanismi divinatori nel testo biblico, e l'avversione così forte alle pratiche divinatorie di altri popoli, con il fatto che nella Bibbia mancano le concezioni di base per la loro esistenza. Si tratta di una differenza radicale. Mentre i Mesopotamici credevano di poter definire in maniera sempre più precisa la regolarità dell'azione dell'assoluto attraverso l'osservazione, nel mondo biblico troviamo un atteggiamento diametralmente opposto, e cioè "lo svilupparsi di una sensibilità sempre più raffinata proprio per l'imprevedibilità assoluta di Dio."[20] Per il monoteismo biblico, Dio agisce sovranamente, senza che si possano dedurre le leggi del suo intervento.[21]

Nella comunità biblica, il profeta (*nabī* = "chiamato") svolge un ruolo analogo a quello del *barū* in Mesopotamia.[22] Ma i due hanno due atteggiamenti diversi, pur essendo entrambi ricettivi davanti alla manifestazione dell'assoluto. Il divinatore studia la regolarità del fato, anche là dove si tratta di eventi in apparenza irregolari. Il profeta invece crede di essere un canale per l'autorivelazione di Dio, che parla o agisce quando e come vuole, senza ripetersi e senza essere prevedibile.

[19] Cit. in *Quando*, 123.

[20] *Quando,* 124.

[21] Questo tema così posto deve essere visto in rapporto al tema del *logos.* Dio non è solo imprevedibile, è anche ordinato (secondo la tradizione greca e cristiana). Per l'ebraismo, il tema del *logos* non si pone in maniera così decisiva.

[22] I due titoli sono significativi. Mentre il *baru* è un "veggente", il *nabi* è un "chiamato".

Possiamo anche contrastare l'atteggiamento del "cliente" e del "tecnico". Per i Mesopotamici, la notizia richiesta attraverso la divinazione è un elemento di informazione, e le emozioni che suscita sono quelle che si potrebbero avere davanti a un giudice. Si attende una notizia, pur importante, ma come un "verdetto" più che una parola d'amore o di invito personale.

Per il profeta e i suoi ascoltatori, invece, si tratta soprattutto di un invito all'adesione emotiva e spirituale a una chiamata. Il profeta non solo porta un messaggio, ma è un maestro spirituale: contribuisce a creare un atteggiamento di ascolto anche da parte del popolo. E la sua "capacità" risiede non nella conoscenza di tanti dati, ma nella sua abilità a proporre un modello interiore di rapportarsi all'assoluto.

Scavando più a fondo nelle ragioni del profetismo si può notare che si presenta una serie di variazioni sul tema della creazione. Come nell'assoluto inizio della creazione del mondo, così in ogni intervento salvifico reso noto attraverso i profeti, Dio appare come uno che instaura nuovi inizi assoluti. Buccellati scrive, "L'ethos della creazione comporta dunque la percezione di questo intervento perennemente rigenerante, la consapevolezza di una capacità divina di iniziative sempre fresche e nuove, la disponibilità intellettiva ed emotiva a rispondere con altrettanta spontaneità a questo insospettato emergere della presenza divina."[23]

La creazione segna una differenza appunto "strutturale" tra la percezione biblica e quella mesopotamica: in un mondo creato, vi è un abisso ontologico tra due mondi, l'assoluto e il mondo naturale, e ogni momento della vita nel mondo naturale può venire riconnesso al momento iniziale della creazione. Per i Mesopotamici invece, c'è un solo mondo, di cui ogni momento è un frammento che può essere osservato con cura, catalogato, e inserito nella vasta totalità dei momenti conoscibili e conosciuti. Questa differenza riguarda anche il piano divino. Per il mondo biblico Dio è un attore libero, una persona con un nome, mentre per i Mesopotamici l'assoluto è una sorta di "matrice" degli

[23] *Quando,* 127.

eventi, ma non ha volto né personalità. Sono due modi diversi di porsi davanti all'ignoto assoluto.

4. Analogia strutturale

Le asserzioni fatte finora sono appena un assaggio di un tema ampiamente e profondamente studiato altrove. Come abbiamo dichiarato all'inizio, una presentazione breve di questo tema serve nel contesto attuale a essere un case-study, e quindi evitiamo di approfondire nel merito. Nello studio di Buccellati, molte altre coppie di atteggiamenti e azioni religiosi sono studiate e paragonate. Per ordinare il suo esame delle strutture dei rapporti tra umani e "assoluto", Buccellati distingue in prima battuta fra l'interazione che parte dall'iniziativa dell'umano oppure da parte dell'assoluto. Questa distinzione è rappresentata dalle espressioni culturali che considerano l'assoluto cercato come oggetto, oppure l'assoluto che si manifesta come soggetto. Buccellati distingue poi a livello umano tra ciò che riguarda l'individuo, e ciò che riguarda la comunità. Diversi dati culturali che sono documentabili storicamente possono quindi essere raccolti attorno a queste distinzioni.

Le tematiche, come la divinazione e la profezia, presentano delle "analogie strutturali". Si riesce a evidenziare come alcuni elementi o problematiche comuni a due religioni sono trattati in maniera differente. Dal paragone tra questi elementi emergono delle linee prospettiche che indicano un punto fuori dal quadro, e fuori dal mondo: un assoluto che si postula avere delle caratteristiche precise, con differenze notevoli se si tratta della visione Mesopotamica o invece di quella biblica.

Seguendo l'insieme di queste linee, abbiamo notato sopra che il rapporto assoluto-uomo può essere inteso in due direzioni, a seconda chi prende l'iniziativa. A sua volta, questa direzionalità può essere descritta in termini grammaticali, come transitività o intransitività,[24] che chiarisce il concetto e il tipo di rapporto al

[24] È un modo di parlare comune anche a T. Jacobsen, il quale suggerisce che l'intransitività è tipica degli dei antichi, mentre quelli più recenti mostrano

di là del numero. Infatti, tra monoteismo e politeismo, il numero non è la questione fondamentale. Alcuni studiosi rappresentano il monoteismo d'Israele come se fosse una rarefazione del precedente politeismo, come se fosse un "politeismo di uno". Dal paragone strutturale si può vedere che la differenza tra le due concezioni è molto più profonda di questa.

5. Estensioni del "confronto strutturale"

Fitz John Porter Poole nel 1986 ha scritto un articolo importante sul progetto del *comparative religion*, "Metaphors and Maps. Toward Comparison in the Anthropology of Religion". A suo parere, "se ci preoccupiamo meno di come dividere i fenomeni in categorie chiuse imposte dalle rigidità formali delle definizioni monotetiche, e ci preoccupiamo di più della natura logica e il fondamento epistemologico dei nostri problemi formali e le possibilità immaginative ma circoscritte delle loro costruzioni metaforiche e mappature analogiche, possiamo discernere meglio ciò che un paragone può fare."[25] Egli ha proseguito nel suo ragionamento dicendo che "la sistematicità interna di entrambe le costruzioni metaforiche e gli insiemi (interconnessi) di metafore analitiche devono essere esaminati in termini della struttura delle voci semantiche, della sovrapposizione dei campi semantici, delle connessioni dei network semantici (nodi, attributi, e relazioni) che caratterizzano i domini, e dei nessi tra implicazioni e conseguenze metaforiche o analogiche."[26]

Poole forse non lo sapeva nel 1986, ma stava descrivendo qualcosa che assomiglia alla rappresentazione "graph" di dati in "reti relazionali", in cui non solo i nodi ma anche le loro relazioni sono rappresentati. Se una tale visualizzazione fosse descritta matematicamente, con una topologia definita e usata per

invece la "transitività" di un dio che agisce. Forse quindi non sono così differenti dal Dio di Israele? Vedi *Treasures*, 9-10.

[25] F. Poole, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 54, No. 3 (Autumn, 1986), 439.

[26] F. Poole, 440.

paragonare due o più rappresentazioni alternative, una delle previsioni di Poole potrebbe essere realizzata. “Tali esplorazioni formali potrebbero mostrarci non solo le lacune significative nella nostra logica e altre infelicità nella nostra formulazione del problema, ma anche come le analisi che si fondono su un insieme teoreticamente informato di metafore e puzzle o mappature tendono a coagularsi in modi importanti che possono essere specificati e valutati [...] la struttura delle somiglianze di famiglia, categorie politetiche, costruzioni metaforiche, e mappature analogiche possono illuminare la natura formale dell’atto di paragonare.”[27]

Al di là della complessità del linguaggio di Poole, il suggerimento è chiaro: paragonare non solo le parole e i concetti, che possono facilmente indurre in errore a causa della loro imprecisione, ma paragonare intere strutture di pensiero. In questo modo si potrà più facilmente evidenziare dove determinate strutture di pensiero hanno delle lacune logiche e dei punti deboli, che un’altra struttura alternativa potrebbe invece non mostrare.

A distanza di 35 anni da quel suggerimento, la network science è cresciuta a dismisura. Le possibilità di realizzare una mappatura del campo semantico che rappresenta due religioni, e procedere al paragone fra loro, è reale oggi. Uno studio recente applica network science alla “struttura della rivoluzioni scientifiche”, ossia il processo di scoperta e crescita della conoscenza scientifica.[28] Il passo è breve tra una descrizione di questo genere e un paragone fra campi del sapere che sono affini, ma diversamente strutturati, come appunto la divinazione e la profezia.

Sorge naturale pensare all’estensione informatica, a un sistema che aiuti a visualizzare i nessi tra i temi di un argomento, fino anche a generare automaticamente una parte della struttura attraverso il *natural language processing*. La comparazione strut-

[27] F. Poole, 440-441.

[28] Vedi H. Ju - D. Zhou - A. Blevins - D. Lydon-Staley - J. Kaplan - J. Tuma - D. Bassett, “The network structure of scientific revolutions”, https://arxiv.org/pdf/2010.08381.pdf.

turale potrebbe essere suscettibile di analisi matematica, usando gli strumenti della topologia, come Ju *et al.* hanno fatto nella loro ricerca. Network analysis potrebbe venire applicata alla rete di connessioni tra nodi di dati, e così dare luogo a un paragone più oggettivo fra le proposte di interpretazione dei dati di base. Questo lavoro è attualmente oggetto della nostra ricerca. Presenteremo questo tema in maniera più completa in un prossimo articolo.[29]

[29] Si tratta di "A Structural Methodology Applied to the Comparison of Mesopotamian Divination and Biblical Prophecy", which has been accepted for presentation at the 2021 EASR conference in Pisa (https://www.youtube.com/watch?v=JCLU2CoN3NM). L'abstract segue: "This paper presents a structural method of comparison between religious elements, based upon the comparison of Mesopotamian polytheism to Biblical monotheism carried out in G. Buccellati's 2012 publication entitled *Quando in alto i cieli*. The method is first applied, as an example, to divination and prophecy. Then the theory behind the method is developed with considerations regarding language. Finally, the paper concludes with an exploration of some possible extensions of the methodology in Digital Humanism. Data regarding religious practices can be initially interpreted as if they were the still-mysterious graphical symbols of an ancient and unknown written language. As in the decipherment of hieroglyphs and cuneiform texts, careful observations can lead to the construction of a "syntax" for the proper linking of the data elements, before attempting any "semantic" interpretation. From a well-constructed syntactical structure that represents the pattern of the underlying data, well-founded considerations about meaning can emerge. Divination and prophecy offer an interesting case study for our method. They present several similarities, and are easily susceptible to description in a schematic, "structural" manner. Through such representation, a few important differences between the two activities, and between the relative conceptions of the divine, emerge naturally. Structures are a useful metaphor for comparing two distinct religious practices. They are also a useful way to imagine research into entire sections of a civilization: perhaps not only "divination" and "prophecy", but "Mesopotamian polytheism" and "Biblical monotheism" could be compared usefully in this way. Furthermore, a structural comparison remains intrinsically open to new data. This process can be extended to large-scale collections of data and their publication and interpretation. The author currently collaborates on one such project (4banks.net), which will be briefly presented in conclusion.

6. Conclusione

Il libro di Buccellati, e il sito web che l'accompagna,[30] si presentano come un tentativo di essere precisi e rigorosi nella raccolta di informazione; esporre in maniera trasparente l'informazione di cui si è tenuto conto, con una esplicita dichiarazione del proprio punto di vista; confrontare due mondi che dipendono non tanto dalle singole parole e concetti, quanto da due modi alternativi e strutturalmente irriducibili di approcciare una singola vicenda all'interno del rapporto tra l'essere umano e l'assoluto.

Siamo partiti dai dati documentabili storicamente. In questo modo, abbiamo conosciuto di più del mondo e quindi più della verità. Abbiamo una gamma di colori più completa, che rappresenta in maniera più fedele la realtà del mondo dell'uomo e dell'assoluto.[31] Nell'esempio che abbiamo esaminato, si è trattato del desiderio comune a due culture di conoscere l'assoluto e le sue regole. Questo desiderio si articola in due modi molto differenti: da una parte, il divinatore interpella l'assoluto e crede di poter dare informazioni utili ai suoi clienti, dall'altra parte, il profeta si sente investito, forse contro voglia, della parola dell'assoluto, e la proferisce, la dice al popolo.

Oggi, siamo abituati a pensare nei termini di un controllo tecnico del mondo, la previsione e manipolazione di ciò che sembrava fortuito o provvidenziale ad altre generazioni (il meteo, la nascita di figli...), la fiducia in ciò che è matematico e regolare, la fiducia nelle regole più che nelle persone. Possiamo vedere così

[30] *Quando in alto i cieli*. Il sito web specifico sulla religione in Mesopotamia è 4banks.net/Mes-Rel.

[31] Sarebbe interessante sviluppare anche il confronto con le scienze cognitive. Un approccio strutturale è capace non solo di rendere ragione di problemi spinosi nel *comparative religions*, ma anche sembra ricalcare alcune caratteristiche della conoscenza umana al livello neuronale. Nel cervello, la struttura di gruppi di neuroni che si attivano è più importante di un referente univoco (il cosiddetto neurone "grandfather"). Forse si può vedere la struttura della religione come un livello intermedio tra la struttura della mente umana che incontra il mondo, e la struttura del mondo stesso. Ma questi sono temi per un lavoro futuro.

uno degli scopi di Buccellati nel suo lavoro di conoscenza del mondo antico: il lavoro umanistico ha come scopo la scoperta di un mondo a noi inizialmente alieno, in funzione dell'appropriazione dentro la nostra umanità, per essere arricchiti di un'esperienza altrui.

Vediamo quindi, e forse con sorpresa, che il nostro atteggiamento odierno scientifico e culturale è vicino al politeismo della Mesopotamia, e forse è solo in maniera limitata che abbiamo l'atteggiamento biblico nei confronti di Dio. Più che un giudizio di valore, è una illustrazione di come il metodo del paragone strutturale possa rispondere alle diverse istanze avanzate dalla storia delle religioni negli ultimi decenni. Lungi dal "appropriarsene" in maniera colonialistica, la nostra esplorazione della Mesopotamia ci ha portati a ritrovare dei fratelli da lungo tempo dimenticati.

Per concludere, cito ancora Buccellati: "Oltre all'*epoché* occorre avvalersi dell'empatia. Il valore universale delle percezioni che stanno alla base delle spiritualità mesopotamiche e bibliche ci invita a farle nostre, ad appropriarcene in chiave umanistica."[32]

[32] *Quando*, 263.

Epistemologia patristica e metodo interpretativo

Jeronimo Leal
Pontificia Università della Santa Croce

> «La metodologia storica, caratterizzata dal rigore nell'esame delle fonti e (...) dei loro contesti e da un approccio (...) alieno (...) da deduzioni ideologiche»

1. Metodologia storica e metodologia patristica

È necessario contestualizzare la questione della metodologia storica applicata alla patristica per intendere con profondità quale sia la posta in gioco. È noto che l'ἐπιστήμη si oppone alla δόξα, all'opinione. L'ἐπιστήμη "produce conoscenza". A tutti interessa la conoscenza più che l'opinione. La verità – *veritas liberabit vos* (Giov. 8, 32) – è un principio eccellente per riflettere sulla conoscenza, e riferimenti ad essa si trovano dappertutto nei primi secoli (e non solo) della nostra lunga storia. Tertulliano, per esempio, all'inizio del III secolo, scriveva: *nihil veritas erubescit nisi solummŏdo abscondi*[1], la verità non arrossisce se non quando è nascosta. E la frase sa di paradosso, perché di solito si nasconde chi si vergogna.

La produzione della conoscenza si articola in due momenti: osservazione empirica e ragionamento posteriore. Ora, è indiscutibile che la scienza storica abbia dei metodi propri che diver-

[1] *Val.* 3, 2.

gono sensibilmente da quelli patristici. Marrou[2] vede la storia – conoscenza del passato umano – come *conoscenza delle cause del momento presente*.[3] La storia dipende sempre dalla *domanda che lo storico rivolgerà ai suoi documenti*.[4] Qui sta precisamente la differenza: entrambe le scienze lavorano con documenti, tante volte gli stessi, ma per la storia sono mezzo, invece per la patristica sono l'oggetto quasi esclusivo.

Vediamo, quindi, quali sono le caratteristiche precise della metodologia patristica. Come documento costitutivo della metodologia patristica va segnalato l'*Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa* del 10 novembre 1989.[5] Cito questo testo perché di solito questi documenti sono elaborati da qualche esperto per poi venire approvati dalle autorità, e qui si dovrebbe pensare a un ignoto patrologo, certamente redattore di alcune parti del testo. Al n. 54. b), l'istruzione afferma che «Lo studio scientifico dei testi va affrontato con il metodo storico-critico, in modo analogo a come lo si applica nelle scienze bibliche». Ora, questo metodo storico-critico studia le origini di un testo antico per comprendere "il mondo dietro al testo". L'obiettivo primario è quello di accertare il significato originale nel suo contesto storico, e il suo senso letterale, cioè il tempo e il luogo in cui fu scritto il testo, le sue fonti, gli eventi, le date, le persone, i luoghi, le cose e i costumi che sono menzionati o impliciti nel testo; le unità letterarie, gli schemi, le analogie e i precedenti nella letteratura cristiana primitiva, i rapporti di somiglianza e differenza di ogni testo rispetto agli altri testi. Perciò, il metodo storico-critico serve ad apprezzare meglio il lavoro svolto dal singolo autore nella fase di elaborazione del proprio testo.

[2] Cf. H.I. Marrou, *La conoscenza storica*, Bologna 1966 (tit. or. *De la connaissance historique*, Paris 1954).

[3] H.I. Marrou, *La conoscenza*, 37.

[4] H.I. Marrou, *La conoscenza*, 58.

[5] Congregazione per l'educazione Cattolica (dei seminari e degli istituti di studi), *Istruzione sullo studio dei padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, Roma 1989.

La stessa *Istruzione* prima menzionata, al n. 54. b) aggiunge: «È però necessario che nell'uso di tale metodo siano indicati anche i suoi limiti e che esso sia integrato, con prudenza, dai metodi della moderna analisi letteraria e dell'ermeneutica. Spesso il metodo storico-critico si limita allo studio della storia precedente e sembra più un procedimento di accumulo di materiali che di interpretazione del significato. Inoltre non è esente da soggettività e arbitrarietà quando pretende di distinguere sempre tra forma originaria e apporti successivi».

Nelle scienze patristiche non si tratta, quindi, di fare mera filologia: «Trattandosi di una disciplina teologica, che in tutte le sue fasi procede "ad lumen fidei", la libertà di ricerca non deve ridurre il suo oggetto di indagine entro la sfera della pura filologia o della critica storica. Infatti, la teologia positiva deve riconoscere, come primo presupposto, il carattere soprannaturale del suo oggetto».

Queste indicazioni non sono molto lontane dallo strutturalismo linguistico. La teorizzazione del linguista svizzero Ferdinand de Saussure (1857-1913) e del suo *Cours de linguistique générale*[6] si propone lo studio della lingua intesa come sistema autonomo e unitario di segni, dando rilievo primario all'asse della sincronia rispetto a quello della diacronia. In questo senso, lo strutturalismo sarebbe complementare al metodo storico-critico, piuttosto attento allo sviluppo diacronico di un testo. In particolare, alla critica letteraria è stata applicata la teoria e la prassi strutturalista, che considera l'opera presa in esame come un insieme organico, scomponibile in elementi il cui valore funzionale è determinato dal complesso dei rapporti con tutti gli altri elementi. Il metodo, per quanto valido, corre il rischio della "chiusura": il testo è considerato in modo assolutamente slegato dalla realtà, perché è inteso come un *sistema* in cui ogni elemento ha senso solo nei rapporti interni con gli altri elementi dello stesso testo. In tal modo si mettono a rischio sia la trascendenza che l'attualizzazione. Possiamo anche considerare la consapevolezza

[6] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Lausanne 1916.

del soprannaturale, così presente nei testi dei Padri della Chiesa, come elemento inserito nello stesso sistema d'interpretazione; e non è lecito fare a meno di un elemento che per l'autore è fondamentale. Purtroppo tante volte vediamo che si prescinde dall'elemento del soprannaturale nelle varie interpretazioni, come se fosse un elemento di poco conto anche per chi scriveva.

In un altro punto, al n. 55, l'*Istruzione* c) sottolinea: «La purezza del metodo suddetto richiede, inoltre, che sia il ricercatore sia lo studente siano liberi da pregiudizi e preconcetti, che nel campo della patristica si manifestano di solito in due tendenze: quella di legarsi materialmente agli scritti dei Padri, disprezzando la tradizione viva della Chiesa e considerando la Chiesa post-patristica fino ad oggi in progressiva decadenza; e quella di strumentalizzare il dato storico in una attualizzazione arbitraria, che non tiene conto del legittimo progresso e dell'oggettività della situazione».

Sono quindi quattro le raccomandazioni proposte dal documento magisteriale in questo primo livello generale: sì al metodo storico-critico, integrato da altri metodi filologici, senza prescindere dal soprannaturale e in modo libero da pregiudizi.

Nei miei anni di lavoro in ambito patristico ho potuto osservare che queste raccomandazioni o non sono conosciute, o sono interpretate in modo sbagliato. In una tavola rotonda, diversi anni fa, ho visto un filologo accusare di «pregiudizi teologici» un altro partecipante. Infatti, per comprendere i testi patristici ci vuole un po' di preparazione, non direi teologica, ma perlomeno qualche conoscenza di cultura generale cristiana. A una studentessa ho dovuto raccomandare di leggere almeno i vangeli per poter distinguere le citazioni bibliche dai commenti del Padre della Chiesa che stava studiando.

2. Gli errori più frequenti nell'interpretazione patristica

Per questo motivo, vorrei soffermarmi su alcuni tra gli errori più frequenti in cui si può incorrere nella lettura dei testi patristici.

In primo luogo bisogna badare al significato delle parole. L'affermazione sembra ovvia, ma ho visto tante volte attribuire a termini antichi un significato odierno: ad esempio, alla parola *diacono*. Il vocabolario cristiano nasce pagano (come tutti noi) e man mano si cristianizza, diventa tecnico, eliminando tutti gli altri significati possibili. Ma il processo è lento e, molte volte, nemmeno sappiamo quando è avvenuto definitivamente. Bisogna quindi essere molto prudenti.

Alla stessa maniera, va di moda vedere esclusivamente il significato politico delle affermazioni patristiche. Questo è un chiaro esempio di come si prescinda dal soprannaturale: non voglio dire che da ogni affermazione patristica si debba trarre un consiglio spirituale. Certamente no. Ma bisogna mettersi nei panni dei Padri della Chiesa che avevano come prima istanza, nel proprio orizzonte, l'aspetto soprannaturale: bisogna interpretare secondo la loro mentalità, non secondo "la nostra".

Ritengo, inoltre, che si debba dare spazio al rapporto passato-presente. È poco serio tanto negare la continuità con il presente, quanto mettere tra parentesi le discontinuità. Questo non vuol dire necessariamente che si debba fare un ricorso sistematico all'evoluzione delle dottrine. Ma proprio tale evoluzione è la nostra cartina di tornasole: nell'evolversi delle formulazioni dottrinali non ci sono svolte eclatanti, non ci sono terremoti, non esiste un *deus ex machina* che travolge tutto a un momento dato. È meglio pensare a un fiume che scorre più lento o più veloce a seconda delle piogge, e che spesso scompare sotto terra per poi riemergere e continuare a defluire placidamente.

Un'affermazione che mi sconcerta è che il cristianesimo sarebbe una religione «del libro». Se così fosse, non avrebbe senso l'esegesi, che invece è stata definita come il primo modo di fare teologia. Addirittura, per un patrologo è palese che la nostra religione è quella della tradizione orale: i Padri ne sono testimoni. La Scrittura stessa è la trascrizione della tradizione orale. E tale affermazione non nega l'ispirazione biblica.

Vorrei fare un esempio di come spesso venga stravolta l'interpretazione di alcuni passi biblici. È noto che il montanismo prediligeva a dismisura le visioni profetiche. Ma alcuni critici leggendo queste parole di uno scrittore patristico – *Dopo questo, io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni* – le interpretano come un testo montanista. Orbene, attribuire a un unico passo valore di prova è illecito. Il testo appena citato è tratto da Gioele 2,28 / 3,1 ed è citato anche da Atti 2, 17. Se così fosse, bisognerebbe dedurre che anche gli Atti degli Apostoli, e addirittura Gioele, siano montanisti, cosa che molto probabilmente nessuno direbbe.

3. I "punti fiduciali" dell'interpretazione patristica

Fin qui la *pars destruens*. Adesso vorrei considerare alcuni "punti fiduciali", come vengono chiamati nella cartografia catastale i particolari topografici utilizzati come riferimenti per tutte le misure cartografiche. Distinguerò tre aree diverse: testo, interpretazioni e contesto.

Di solito i testi patristici vengono letti in edizioni critiche, caratterizzate da un apparato di note a prima vista molto complesso. La prima reazione del lettore può essere di sgomento o addirittura paura davanti ad un apparato così complesso. Ma non è così complicato, e vale la pena imparare a interpretare questi segni, perché chi rinuncia a capire e a intraprendere la lettura di manoscritti diversi ha già perso la prima battaglia, se non la guerra. Prendiamo come esempio Tertulliano, *De pudicitia* 21,9.[7] Su questo passo sono state avanzate varie interpretazioni da diversi studiosi. Non è questa la sede per analizzare tutto il testo, ma dalle diverse interpretazioni (come vedrete, più dottrinali che

[7] *Si quia dixerit Petro Dominus:* super hanc Petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claues regni caelestis, *uel:* quaecumque alligaueris uel solueris in terra, erunt alligata uel soluta in caelis, *idcirco praesumis et ad te deriuasse soluendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam? Qualis es, euertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem?*

filologiche) dipende che cosa s'intendeva nel terzo secolo per primato romano. La frase precisa, nel testo trasmesso dalle antiche edizioni, dice in latino: *omnem ecclesiam Petri propinquam*, e le ipotesi dagli studiosi sono svariate:

Harnack:[8] *romanam ecclesiam Petri propinquam*

Stoeckius:[9] *tuam ecclesiam Petri propriam*

G. Poupon:[10] *omnem ecclesiam Petri prouinciam*

Chi potrebbe negare queste tesi? Solo se si entra nel mondo della tradizione testuale e si verifica che non si conserva nessun manoscritto[11] dell'opera; e anche nell'altro mondo, ancora più complicato, delle clausole metriche, si scoprirà che difficilmente l'errore di un copista genera delle clausole metriche, quanto meno quella più utilizzata da Tertulliano: il ditrocheo contenuto in *Petri propinquam*.

Questo esempio ci introduce nella seconda area: se è bene non fidarsi troppo di se stessi, e ricontrollare le proprie affermazioni, è ancor meglio fomentare lo spirito critico e pensare ai possibili preconcetti degli altri critici. In breve, avere fiuto e non affidarsi mai a un solo critico o a un'unica interpretazione. Anche i grandi sbagliano ogni tanto. In ambito musicale si suole dire che conosciamo l'esecuzione di un grande musicista, ma non conosciamo tutte le volte che ha sbagliato mentre provava il pezzo con il suo strumento.

In terzo luogo, il contesto. Nella patristica primitiva, i capisaldi dottrinali, il canone biblico, la *regula fidei*, l'ortodossia…

[8] A. Von Harnack, *Ecclesia Petri propinqua. Zur Geschichte der Anfänge des Primats des römischen Bischofs*, «SB Preuß. Ak. d. Wiss.» 28 (1927) 139-152.

[9] H. Stoeckius, «Ecclesia Petri propria» Eine kirchengeschichtliche und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung der Primatsfrage bei Tertullian, «Archiv für katholisches Kirchenrecht» 117 (1937) 24-126.

[10] G. Poupon, *Tertullien et le privilège de Pierre (note sur De pudicitia 21,9-10)* «Revue des Études Augustiniennes» 32 (1986) 142-144.

[11] L'Ottoboniano 25 (XIV sec.) è solo un riassunto dell'opera in cui non compare il testo di 21,9.

sono descrittivi prima che normativi. Cioè, non siamo in un periodo nel quale l'autorità ecclesiastica è in grado di «imporre», per così dire, determinate scelte. Devono arrivare ancora i grandi Concili, la facilità delle comunicazioni. Siamo in un momento più carismatico che gerarchico, se volete vederla così. Ma è questa stessa qualità carismatica che mette in relazione gli elementi fondamentali: la scrittura, la *regula fidei*, e la ragione, insieme, costituiscono un sistema, e la contraddizione tra questi elementi non è possibile, non può esserci un passo della Scrittura che contraddica il Credo, né viceversa.

4. L'esempio di Tertulliano

Proviamo a illustrare ancora meglio alcuni aspetti. Avete già capito, da un paio di citazioni che ho fatto precedentemente, che l'autore a cui più mi sono dedicato è Tertulliano. A lui principalmente farò riferimento, ma i risultati di questa esperienza possono benissimo essere applicati a qualsiasi Padre della Chiesa. Come affermava Jean Claude Fredouille,[12] la conoscenza di un autore deve essere totale, e bisogna cercare di "simpatizzare" con lui, nel più profondo senso etimologico del termine συμπάθεια, per penetrare il più possibile nel suo pensiero. Questa συμπάθεια possiede la stessa logica interna dell'interpretazione. È una dinamica che da un atteggiamento critico ci conduce, quasi senza che ce ne rendiamo conto, alla συμπάθεια. Nella patristica ciò si traduce nel *mettersi nei panni* degli autori dei primi secoli.

Questa simpatia ci deve portare ad applicare i metodi stabiliti dagli stessi Padri. Per esempio, per Tertulliano si deve *incerta de certis et obscura de manifestis praeiudicari*.[13] Il metodo dei Padri deve essere studiato per poterlo applicare successivamente alla nostra interpretazione. Non si tratta di un'ermeneutica chiusa in se stessa, di un circolo vizioso, ma di una questione di coerenza e proporzione tra oggetto e soggetto. Per far questo, non è sufficiente attingere alle opere "maggiori" di un autore. È

[12] J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, 18-22.

[13] *Res.* 21,2.

necessario addentrarsi nella lettura degli scritti meno conosciuti, perché in essi giace talvolta la chiave di certi aspetti.

Certamente, è difficile decifrare l'intenzione di un testo quando esso stesso è sia l'oggetto che il parametro delle sue interpretazioni.[14] È compito del critico trovare un equilibrio tra i due estremi. E proprio per questo motivo ritengo che la comprensione di ciascun Padre passi attraverso la comprensione del suo metodo. Partiamo dal lessico dei Padri, per poi passare alle fonti e, finalmente, alle regole.

Lo studio propedeutico del vocabolario di ogni Padre è di grande importanza. Siamo qui in un ambito al quale i linguisti hanno dedicato grande attenzione. Per esempio, Lyons[15] afferma che quello che si deve cercare non è il significato di una parola, ma il suo uso. Il senso è il posto che una parola occupa in un sistema di relazioni con altre parole. Per questo si deve analizzare ogni parola nel suo contesto e confrontarla con altri contesti diversi. Anche gli studiosi di patristica hanno usato questo criterio, come Moingt che afferma: esiste un solo metodo per penetrare nell'universo quasi chiuso del vocabolario e svelarlo, "fare un inventario di tutto questo vocabolario nell'insieme dell'opera".[16] Ricordo ora un commento che fece un egregio docente durante una visita alla nostra Università diversi anni fa: non scriverò più niente su un Padre della Chiesa finché non avrò letto le sue opere complete.

D'altra parte, bisogna sapere che i Padri non necessariamente sono legati al linguaggio filosofico, che dà origine a formule incerte se usato in campo dottrinale, ma usano invece il vocabolario ordinario e lo adattano alle realtà che devono esprimere, per le quali, a volte, devono creare neologismi.

[14] Cf. U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Ariccia 1999, 11.

[15] J. Lyons, *Introducción en Lingüística teórica*, Barcelona 1975 (Traducción del original inglés *Introduction to Theoretical Linguistics*, London-New York 1968), 424.

[16] "faire l'inventaire de tout ce vocabulaire dans l'ensemble de l'œuvre" J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien,* vol. I, Paris 1966, 11.

Spesso, con una pluralità di termini, i Padri sono in grado di definire un concetto in modo molto accurato, nonostante usino un vocabolario meno preciso di quello della filosofia. Succede, infatti, che usino termini diversi per esprimere fenomeni identici e termini identici per esprimere fenomeni diversi.[17] Secondo Egger, si può dire che una visione d'insieme del vocabolario di un testo può già dare una prima indicazione dei punti su cui cadono gli accenti teologici.[18]

E questo capita con tutti i Padri. Prima di dire che uno di loro è stoico, platonico o aristotelico, bisogna leggere per bene quello che ha scritto. Alcuni giorni fa ho incontrato per strada Virgilio Pacioni, che da molti anni studia l'Agostino filosofo, e mi ha detto: sto per pubblicare una monografia nella quale, analizzando determinati passi controversi di Agostino, contesto che sia neoplatonico.

Sulle fonti, bisogna soffermarsi attentamente sull'interessante distinzione proposta da Tertulliano tra *auctoritates* ed *exempla.*[19] Basta uno sguardo alle opere complete dei Padri per renderci conto che le citazioni della Sacra Scrittura occupano un posto di straordinario rilievo:[20] sono le *auctoritates.*

[17] F. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris 1961, 64.

[18] "Uno sguardo globale al lessico di un testo, persino di un segmento di testo, fornisce una prima indicazione sull'accentuazione teologica del libro..." W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, tr. it, Bologna 1991, 80.

[19] *Res.* 18,1: *Cui cum tot auctoritates iustorum patrociniorum procurent, honores dico substantiae ipsius, tum uires Dei, tum exempla earum, tum rationes iudicii et necessitates ipsius, utique secundum praeiudicia tot auctoritatum scripturas intellegi oportebit, non secundum ingenia haereticorum, de sola incredulitate uenientia, quia incredibile habeatur restitui substantiam interitu subductam, non quia aut substantiae ipsi inemeribile sit aut Deo inpossibile aut iudicio inhabile.*

[20] A conferma di quanto sostengo, basta notare che per Tertulliano l'*Index locorum Sacrae Scripturae* del CCL copre trentasei pagine (dodici per l'Antico Testamento e 24 per il Nuovo); in totale si tratta di più di tremila citazioni e più di quindicimila riferimenti biblici) mentre l'*Index Scriptorum* occupa soltanto una pagina e mezza.

Invece, la profusione di esempi conferma l'idea che i Padri usassero gli autori dell'ambiente culturale pagano nel modo più adatto alla conferma delle proprie idee. Questa conoscenza proviene principalmente da fonti dossografiche e, più raramente, dalla lettura diretta degli autori antichi.

Un altro dato da non trascurare è che l'ambiente culturale pagano del terzo secolo è prevalentemente dominato dalla filosofia stoica.[21] Questa relazione reciproca tra ragione e fede, che è stata evidenziata in molte occasioni, non implica in autori come Tertulliano alcun impegno formale nei confronti di una particolare corrente ideologica. Tertulliano non è un filosofo stoico, sebbene usi alcune idee stoiche. La differenza è importante.

Per questo motivo, il metodo da lui usato è quello dell'ambiente colto latino al quale non può sfuggire ed è per questo che le sue citazioni sono in gran parte di autori greci, con grande predominanza di Platone, anche se in questo caso Tertulliano si colloca nella tradizione anti-platonica (*condimentarius haereticorum*, lo chiama *assistente di cucina – vivandiere – degli eretici*), e, secondo alcuni, in relazione diretta con Aristotele.[22]

Se si cerca nell'opera di Tertulliano, si trovano già formulate le regole che sono state usate per pensare in modo rigoroso. Possiamo elencare queste:

[21] C. Moreschini, *Tertulliano tra Stoicismo e Platonismo*, in *"Kerygma und Logos" Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Festschrift für Carl Andresen, Hrg. A.M. Ritter, Göttingen 1979, 367-379, Tertulliano ha fatto uso di manuali e lo stoicismo è parte della cultura popolare fin dal primo secolo d.C. Anche M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, 50-51, sostiene che lo stoicismo divenne una "filosofia tipo" e penetrò nella cultura comune.

[22] Cf. Siniscalco, *Ricerche,* 164-167. Cf. anche N. Cipriani, *L'ispirazione tertullianea nel «De libero arbitrio»* en *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino. Atti del V seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Roma 1994, 165-178.

1. Quando si conviene sui termini, con più facilità si concedono le verità (lett.: La fedeltà dei nomi è la conservazione delle proprietà).[23]
2. Niente è riconosciuto prima della sua origine perché non lo precede neppure nell'ordine (lett.: Nulla può essere, per la sua origine, precedente nella conoscenza, se non ha avuto realtà).[24]
3. L'immagine segue la realtà.[25]
4. Non hanno un ordine tra loro se non le cose uguali e quelle con lo stesso nome, sostanza e artefice.[26]
5. Le realtà sono contenute nelle lettere, ma le lettere vengono lette nelle realtà.[27]

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi.[28] Sono più abbondanti, mi pare, in *Aduersus Marcionem* perché le differenze tra Tertulliano e Marcione richiedono un maggiore uso della ragione, per essere persuasive. Ma tutta l'opera di Tertulliano è piena di considerazioni ermeneutiche che costituiscono una potente struttura.

Tertulliano, infatti, impiega termini d'uso comune all'epoca, siano essi stoici o platonici: non prende prima una filosofia e la adatta al cristianesimo, ma costruisce invece il suo edificio filosofico man mano che lo richiede la spiegazione della fede.[29] Si può

[23] *Fides nominum salus est proprietatum. Carn.* 13,2.

[24] *Nihil origine sua prius est in agnitione, quia nec in dispositione. Marc.* III,2,3.

[25] *Sequitur statum similitudo. Marc.* III,10,1.

[26] *Non habent ordinem inter se nisi paria quaeque et eiusdem uel nominis uel substantiae uel auctoris. Marc.* V,10,8.

[27] *Res in litteris tenentur, litterae in rebus leguntur. Res.* 20,9.

[28] *Diuinitati competit quaecumque decreuerit ut perfecta reputare, quia non sit apud illam differentia temporis. Marc.* III,5,2; *Qui disposuit demutationem, iste instituit et diuersitatem; qui praedicauit innouationem, iste praenuntiauit et contrarietatem. Marc.* IV,1,9; *Deus auctoritatem praestet disciplinae, non Deo disciplina. Marc.* IV,12,2.

[29] Cantalamessa ha segnalato i limiti della fedeltà di Tertulliano alla soluzione stoica sia nel pensiero sia nella terminologia: "D'altra parte, però, si deve anche

quindi affermare con Pohlenz[30] che Tertulliano era interessato alla filosofia, ma, più che alle dottrine e alle opere dei filosofi, ciò a cui teneva era il patrimonio spirituale dell'umanità, manifestato nel "gewöhnlichen Sprachgebrauch", nell'uso linguistico comune. La sua teologia ha avuto un impatto così profondo sulla costruzione del dogma in Occidente proprio a causa del suo carattere non specificamente filosofico.[31] Secondo Cantalamessa,[32] Tertulliano si è valso dello stoicismo per controbattere gli gnostici e del platonismo per lottare contro i monarchiani.

5. La *regula fidei* come norma interpretativa

Per capire qual è il credo dei Padri della Chiesa, come orientarsi? Per essi non esiste una formula fissa di *regula fidei*, sebbene se ne trovino i contenuti che, se ci è permesso un confronto biologico, appaiono come uno scheletro che permette di identificare gli individui appartenenti alla stessa specie, anche se mancassero alcune ossa. Non è semplicemente uno schema comune, poiché anche la struttura è diversa. La cosa comune è il contenuto, intendendo per contenuto una serie di verità che possono essere derivate da altre non necessariamente tutte

notare la libertà che Tertulliano si concede nell'ambito della soluzione di base; e ciò, specialmente nell'uso dei termini che è molto meno univoco di quello che fosse nel vocabolario stoico e che corrisponde piuttosto al bisogno di mettere maggiormente in rilievo l'aspetto dell'unità, ovvero della distinzione, secondo l'opportunità del momento. Ciò deve preservare dal pericolo, in cui son caduti alcuni studiosi di Tertulliano, di prendere, cioè, ogni suo termine in senso tecnico, condannandosi per conseguenza, a scorgere mutamenti di pensiero e contraddizioni, là dove non si tratta, in realtà, che di diversità di terminologia." R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano,* Fribourg 1962, 141.

[30] M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen 1959, 437-438.

[31] "Seine Theologie hat sogar gerade wegen ihres unphilosophischen Charakters auf die Dogmenbildung des Abendlandes stark gewirkt", M. Pohlenz, *Die Stoa*, 438.

[32] R. Cantalamessa, *Incarnazione e immutabilità di Dio. Una soluzione moderna nella Patristica?*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 67 (1975) 640.

incluse in ciascuno degli schemi, ma coerenti con tutti loro. La stessa conclusione si può evincere dal confronto con Ireneo: i contenuti coincidono. Tuttavia, nelle correnti marginali, mancano i principali elementi e proprio per questo sono rimaste al di fuori del campo di applicazione della *regula fidei*.[33]

Continuando con l'esempio di Tertulliano, non esiste un credo già terminologicamente fisso da cui Tertulliano possa dipendere. La flessibilità a cui abbiamo accennato in precedenza lo dimostra e ne influenza chiaramente l'estensione: il testo di Apol. 21,1-27 è indirizzato a un pubblico pagano, quindi è necessaria la parsimonia per esporre il contenuto della *regula fidei*; d'altro canto, le brevi formulazioni sono rivolte a un pubblico ormai cristiano, ben informato degli elementi fondamentali, e non è necessario esporre tutto il contenuto.

La *regula fidei* è la norma interpretativa, nonostante sia esterna alla stessa Scrittura: il canone si è formato a partire dalla *regula fidei* e non viceversa.[34]

La *regula fidei* è quella che guida in Tertulliano l'intelligenza delle verità. L'istanza formale per determinare quale sia la verità è la Scrittura:[35] *regula fidei* e Scrittura si determinano a vicenda.[36] Non sono identiche la *regula fidei* e le Scritture:

[33] Ad esempio, l'elemento della resurrezione della carne non si trova in tutte le formulazioni di Tertulliano e manca anche in Ireneo, ma questo elemento è coerente con il resto degli schemi in cui non appare, è incoerente, invece, con le principali dottrine gnostiche che proponevano una risurrezione spirituale, e non materiale.

[34] Cf. Tertulliano, *Praescr.* 17,1: *Ista haeresis non recipit quasdam scripturas; et si quas recipit, non recipit integras sed adiectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui interuertit, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diuersas expositiones commentata conuertit.*

[35] "Die Bibel ist die formale Instanz für die Entscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit..." H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie,* 76. Cf. J. Speigl, *Tertullian als Exeget*, 169: la *regula fidei* è "absolutes Kriterium" per l'interpretazione biblica. Cf. B. Liftin, *Tertullian's Use of the* Regula Fidei *as an Interpretive Device in* Aduersus Marcionem, in «Studia Patristica» 42 (2006) 405-410.

[36] E. Osborn, *Tertullian,* 115.

sono coordinate autonome. La Scrittura è – tra l'altro – un'espressione della *regula* e, pertanto, non dovrebbe mai essere interpretata contro di essa.[37]

Per questo motivo non troviamo in Tertulliano un unico principio, ma una varietà che deve essere dedotta dalle varie opere, poiché Tertulliano non ha elaborato una teoria completa. Il principio fondamentale della sua esegesi è quello che potrebbe essere chiamato coerenza, che consiste nel dare a passaggi difficili lo stesso significato che può essere estratto da quelli che sono simili ed evidenti, e lo troviamo formulato in vari modi: *secundum plura intellegi pauciora*;[38] *incerta de certis et obscura de manifestis praeiudicari*;[39] *totius itaque sacramenti interest nihil credere ab Iohanne concessum quod a Paulo sit denegatum.*[40]

A questo principio possiamo aggiungere quello dell'antichità, secondo il quale l'interpretazione più antica è quella autentica, poiché l'eresia introduce sempre una novità.[41] O il

[37] Cf. G.D. Dunn, *Tertullian's Scriptural*, 147-148. Cf. J.H. Waszink, *Tertullian's Principles*, 26. Cf. B. Liftin, *Tertullian's Use*, 407-410: la sua *master key* è la *regula fidei*; *We must begin to view Tertullian as a systematic thinker when it comes to biblical interpretation. Instead of supposing he relied primarily upon scattershot 'hermeneutical rules', we should notice how an overarching story -centered upon Jesus Christ- formed the touchstone of his hermeneutics* (p. 409). Un'interpretazione negativa è quella di T.P. O'Malley, *Tertullian and the Bible*, 133: "The *regula* is a negative, confirming norm, to wich Tertullian appeals, as he also appealed to nature."

[38] *Prax.* 20,2.

[39] *Res.* 21,2. Cf. anche *Res.* 19,1: *Et haec itaque dispectio tituli et praeconii ipsius, fidem utique defendens uocabulorum, illuc proficere debebit, ut, si quid diuersa pars turbat obtentu figurarum et aenigmatum, manifestiora quaeque praeualeant et [de] incertis certiora praescribant.*

[40] *Pud.* 19,3. Differente aprezzamento di J.H. Waszink secondo il quale non è un principio di Tertulliano "an accord with the whole of Holy Scripture" (J.H. Waszink, *De anima*, 27).

[41] *Praescr.* 38,6: *Cum autem omnis interpolatio posterior credenda sit, ueniens utique ex causa aemulationis quae neque prior neque domestica unquam est eius quod aemulatur, tam incredibile est sapienti cuique ut nos adulterum sti-*

principio secondo cui solo i veri cristiani hanno il diritto di interpretare la Scrittura.[42]

6. Conclusione

Elenchiamo, per concludere, le principali caratteristiche della metodologia patristica che si deducono dal confronto con la metodologia storica. In primo luogo, è necessario collegare lo studio terminologico allo studio generale del pensiero dell'autore. In tal senso, l'induzione e la deduzione si devono completare a vicenda al servizio dell'interpretazione sia dei testi isolati, sia dell'intera opera o dell'intera produzione del nostro autore. Entrambe, da sole, presentano dei rischi: con la sola induzione, potremmo avere molti dati, molta erudizione, ma non vera cultura; con la sola deduzione, potrebbero darsi delle forzature o, come diceva Marrou – e in questo caso è una coincidenza delle due metodologie – voler fare sputare il dato al testo. In questo rapporto tra induzione e deduzione, inoltre, ci deve essere spazio per la considerazione cronologica: si suole dire che Ireneo legge la storia alla rovescia, ma questo si può applicare a tutti quanti i Padri; basta pensare all'esegesi, in cui comanda il Nuovo Testamento sul Vecchio. La linea storica si rovescia in qualche modo.

D'altra parte, oltre alla visione generale, è necessario contare sul livello trascendente, dalla cui accettazione dipende il fatto che sia possibile spiegare, fino alle ultime conseguenze, il contenuto del discorso patristico. E in questo caso siamo di fronte a due metodologie completamente diverse. Una singola dichiarazione isolata di un Padre della Chiesa non costituisce l'essenza del suo pensiero, né fa propriamente parte del suo patrimonio intellettuale.

Se non vado errato, era Empedocle di Agrigento ad affermava che il simile conosce il simile. Poi Origene ha accolto questa regola per applicarla alla conoscenza di Dio. Per conoscere

lum intulisse uideamur scripturis qui sumus et primi et ex ipsis, quam illos non intulisse qui sunt et posteri et aduersi.

[42] Cf. G.D. Dunn, *Tertullian's Scriptural*, 146.

in profondità un Padre della Chiesa, bisogna essere simili a lui, pensare come lui o, perlomeno, tentare di spiegare i suoi testi con i suoi testi. E tutto ciò partendo dal presupposto che ogni Padre è coerente con se stesso in tutta la sua opera, sebbene si debba riconoscere che c'è un'evoluzione nel suo pensiero da un'epoca all'altra. Se si riscontra qualche contraddizione, dobbiamo supporre che sia apparente - *in dubio pro reo* - e cercare di spiegarla attraverso altri testi più chiari. Questo presupposto non si trova nello storico.

Poi, si deve cercare il rifiuto o la conferma delle opinioni degli autori moderni a partire dai testi di ogni Padre. Non di rado il critico - il rigore è sempre dato per scontato - ha davanti a sé la nebbia delle sue stesse convinzioni, provenienti dalla sua cultura e dalla sua preparazione, che gli impediscono di apprezzare chiaramente i dettagli. Il critico deve anche trascendere se stesso e trascendere l'ambito del sistema chiuso, cercando le influenze, i parallelismi e le allusioni ad altri testi, siano essi biblici o patristici. Nella ricerca storica, invece, non è solo il testo a fare la differenza di opinioni.

I Padri usano la conoscenza razionale quando hanno bisogno di risorse argomentative, ma questa non può "aggiungere" nulla alla conoscenza superiore: la verità di fede è ottenuta con altri mezzi e regola la conoscenza inferiore. Dal fatto che ciò venga preso in considerazione dipende la corretta interpretazione dei Padri. L'Accademia non può rendere pienamente conto del loro pensiero se non dà spazio alla trascendenza, se non accetta – con loro e come loro – il limite della ragione.

Religioni e relazione: epistemologia e studio della storia

Giulio Maspero
Pontificia Università della Santa Croce

1. Introduzione etimologica

Per affrontare la questione dell'epistemologia comparativa nell'ambito degli studi della religione o delle religioni può essere interessante partire proprio dalla discussa etimologia di questo termine. La sua origine latina *religio* viene ricondotta fondamentalmente a due radici, la prima *relegĕre* indicata in ambito pagano da Cicerone,[1] la seconda *religāre* individuata in un contesto già cristiano da Lattanzio, in dialettica con Cicerone stesso.[2] Numerose sono la pubblicazioni dedicate al tema.[3] Qui può essere sufficiente rifarsi alla trattazione di Émile Benveniste, il quale giunge essenzialmente a due conclusioni: a) la radice originaria è quella ciceroniana, per la quale, però, viene evidenziato il senso soggettivo dello scrupolo, del trattenersi, di fronte a una

[1] Cfr. "qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso" (Cicerone, *De natura deorum* II, 28,72).

[2] Cfr. "Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo." (Lattanzio, *Divinae institutiones* IV, 28,2).

[3] Cfr. G. Lieberg, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 102 (1974) 34-57.

dimensione che eccede perché precede, e che quindi va *osservata* con scrupolo;[4] b) la radice cristiana avrebbe una componente più oggettiva, legata alla novità dell'esperienza religiosa vissuta e al *vincolo* personale che essa ha introdotto.[5] La prima definizione evidenzia l'elemento semantico, mentre la seconda rinvia a una dimensione sintattica.

La questione è particolarmente interessante perché illustra come la dinamica comparativa è ineludibile e intrinseca al pensiero e alla lingua dell'uomo. Nel parlare di "storia delle religioni" bisogna, infatti, domandarsi quanto la concezione della storia, radicalmente trasfigurata dalla rivelazione cristiana, influisca sulla percezione del fenomeno religioso non solo *ad intra*, rispetto alla propria tradizione, ma anche *ad extra*, in generale e in riferimento ad altre esperienze. Nel considerare il passaggio da una prima approssimazione a tale ambito di studio nel contesto di un'epistemologia di taglio positivista a quella più recente segnata dalle scienze cognitive e dalle neuroscienze contemporanee, può essere interessante interrogarsi su quanto il pensiero cristiano, nel cui contesto il ricercatore moderno e post-moderno si muove anche se inconsciamente (o dialetticamente), abbia introdotto l'elemento della relazione per come è presente nel proprio bagaglio grazie alla dottrina trinitaria.

Il tentativo di risposta a tale domanda sarà articolato in tre livelli: (a) una prima approssimazione fenomenologica al confronto tra Scrittura e religioni non cristiane nel pensiero di René Girard, il cui metodo si rivela profondamente comparativo; (b) da tale prima prospettiva scritturistica, si passerà a quella patristica, attraverso tre esempi tratti rispettivamente dai secoli III, IV e V d.C. per illustrare come la coscienza della ineludibilità di una dimensione comparativa nel confronto con le altre religioni fosse insita nel pensiero dei Padri della Chiesa; (c) infine, un bre-

[4] La conclusione appare ancora valida, cfr. M. Sachot, *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione*, Torino 1999,147.

[5] Cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris 1969, 267-272.

ve passo più teologico-filosofico cercherà di proporre una lettura dei dati offerti alla luce dell'ontologia relazionale e dell'epistemologia che da essa discende.

La tesi qui sostenuta è che la dimensione comparativa è ineludibile quando si assume una prospettiva autenticamente storica, nel senso oggettivo ed ontologico dischiuso dalla rivelazione cristiana. Infatti si può parlare davvero di storia, nell'accezione che la modernità ha ereditato dal cristianesimo, pur in forma secolarizzata, solo se si attribuisce alle relazioni che connettono i diversi momenti cronologici una rilevanza non meramente accidentale. Si ha scienza, infatti, solo quando è possibile accedere allo studio delle cause, delle quali le relazioni intra-storiche sono diventate luogo epifanico alla luce dell'evento cristiano. Ugo Bianchi ha affermato, con grande chiarezza, che la storia delle religioni non può prescindere da un elemento filologico né dalla fenomenologia sociologica, ma nello stesso tempo non si riduce ad essi, proprio per l'elemento storico che caratterizza essenzialmente la propria ricerca.[6]

Seguendo l'ispirazione del grande storico delle religioni italiano si tenterà di far convergere il dato etimologico e quello sociologico su una lettura autenticamente storica. Infatti, il discorso sulla storia delle religioni si è concentrato molto su cosa è una religione dando per scontato l'elemento storico, che invece ora appare in crisi profonda, fino all'estremo di mettere a rischio l'esistenza stessa della disciplina. E, purtroppo, lo stesso destino incombe su altri ambiti di ricerca connessi alla storia.

Eppure, se si prende sul serio la doppia etimologia di *religio*, considerandola non in senso dialettico, come un *aut-aut*, ma come relazione, si può rinvenire una prospettiva metodologica originale a partire dall'analisi del sociologo Pierpaolo Donati. Questi ha individuato due elementi fondamentali della relazione, che ha definito *religo* e *refero*: il primo corrisponde all'appartenenza necessaria, cioè alla componente unitiva, mentre il secondo esprime la dimensione simbolica che introduce la

[6] Cfr. U. Bianchi, *Introduzione alle religioni dei primitivi*, Roma 1967, 7-12.

distinzione e il rinvio ad un oltre.[7] Così ogni relazione sociale unisce e distingue nello stesso tempo e per la stessa ragione, combinando un elemento sintattico ed uno semantico. Un figlio è inscindibilmente unito al padre, senza il quale non può essere sé stesso, ma nello stesso tempo la relazione che identifica anche distingue il genitore dal generato, i quali non possono essere la stessa persona. Quindi il figlio "significa" il padre perché è a lui "unito" nell'origine, e viceversa: il *religāre* e il *rĕferre*, analogo al *relegĕre* ciceroniano, si danno contemporaneamente. Semantica e sintassi emergono, così, dalla relazione stessa. È estremamente importante notare che la prospettiva eziologica qui deve essere ampliata, perché ciò che causa l'unione e ciò che causa la distinzione coincidono, rendendo cieca una ricerca mirata solo alla dimensione sostanziale. Si rende necessario, pertanto, introdurre la relazione stessa nell'orizzonte delle cause.

Si noti, allora, che *religo* rinvia proprio alla radice latina della religione, mentre *refero* si approssima a quel *relegĕre*, che per via del greco *legein* è connesso al raccogliere e al portare, cui si riconduce anche *logos*. In entrambi i casi si tratta di un "riportare", che il supino *latum* collega anche al greco ἔτλην,[8] con un significato perfettamente coerente con lo scrupolo e il trattenersi evidenziato dalla radice ciceroniana. La sofferenza, infatti, si collega al trovarsi di fronte ad una rottura di continuità, un limite, che fa prendere coscienza della necessità di riconsiderare. Tipicamente questa rottura è identificabile con la limitatezza della vita, che rinvia ad un oltre. Ma la prospettiva cristiana si sa costitutivamente in relazione con tale Oltre, che della vita è sorgente, in modo tale che il *religāre* permette di reinterpretare il *relegĕre,* e il *rĕferre*, alla luce della relazione oggettiva, storica e fisica, con il *Logos* che si è fatto carne.

[7] Si veda, su questo, Donati - G. Maspero, *Dopo la pandemia. Rigenerare la società con le relazioni*, Roma 2021.

[8] Cfr. S.C. Calzascia, *Lessico latino*, Roma 2020, 223.

2. Epistemologia scritturistica della religione

Il titolo di questa sezione suggerisce la domanda che guida la prospettiva della presente indagine: cosa succede al nostro oggetto di indagine, cioè alla religione, se si prende sul serio la Sacra Scrittura? Cosa accade se ci si lascia interrogare da essa senza collocarla *a priori* in una categoria elaborata in un ambito differente? Il nostro sguardo cambia? Emergono nuovi elementi nel panorama che la Parola di Dio illumina? E la dimensione comparativa ha qualcosa a che vedere con essi?

L'esempio di René Girard sembra particolarmente efficace per illustrare il presente punto. Le sue ricerche presero le mosse da posizioni epistemologiche di taglio evoluzionista con una critica a Marx e Freud in base alla constatazione che l'uomo non entra in competizione solo per i beni materiali o per la possibilità di riprodursi, come gli animali, perché il desiderio mimetico dell'essere umano non conosce limiti. Ciò innesca la possibilità di una violenza totale, che arriva fino ad annichilire il proprio simile e sé stessi. Nell'ambito animale tale eccesso anti-evolutivo è limitato e controllato dall'istinto. Ma questo manca nell'uomo, il quale, secondo Girard, deve la propria sussistenza e il proprio successo come specie proprio alla dimensione religiosa, introdotta per supplire alla suddetta mancanza attraverso proibizioni e divieti, che proteggono la vita. Lo stesso processo di ominizzazione è, così, individuato nella comparsa del fenomeno religioso, presentato sotto una luce estremamente diversa rispetto al positivismo illuminista. L'*homo religiosus*, introdotto da Gerardus van der Leeuw[9] e descritto da Julien Ries e Mircea Eliade, sarebbe semplicemente l'*homo*.

Si noti come già in questo punto di partenza si scorge la doppia dimensione del *religāre* e del *rĕferre-relegĕre*, perché l'analisi di Girard non si ferma alle somiglianze tra il caso umano e quello animale, ma sa riconoscere una dimensione ulteriore, legata all'ambito simbolico. Infatti, la differenza specifica dell'u-

[9] G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino 2002, 30.

mano non è riconosciuta nella dimensione razionale, come già aveva fatto Aristotele nella sua lettura dell'uomo come elemento del cosmo finito e necessariamente connesso al primo Motore, a sua volta finito, ma la cifra dell'uomo è individuata nel desiderio illimitato. La comparazione con l'animale, dunque, non si ferma alla congruenza, ma si estende alla differenza, dove quest'ultima praticamente si identifica con la possibilità simbolica stessa indicata dal *refero*.

Nella lezione pronunciata da Girard nel 2006 a Tubinga, per il conferimento del Dr. Leopold Lucas Award, assegnatogli dalla Facoltà di teologia protestante, il grande accademico di Francia ha tracciato alcune tappe del proprio cammino epistemologico,[10] la cui svolta è connessa al dialogo con Raymond Schwanger, teologo di Innsbruck.[11]

In sostanza, la critica al riduzionismo sessuale freudiano[12] portò Girard ad identificare la causa dell'insorgere dei sacrifici religiosi nella necessità di far convergere la violenza sorta dalla dimensione mimetica illimitata dell'uomo, essere finito ma caratterizzato da un desiderio infinito, su un unico individuo che, come capro espiatorio, calmi la tensione dialettica. L'espressione posta da Giovanni sulle labbra di Caifa, sommo sacerdote, sarebbe la miglior descrizione del meccanismo stesso: "Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera".[13] Il singolo è sacrificato per la vita dell'insieme, in un processo di riduzionismo che antepone l'universale sociale al personale particolare.

In tal modo la ragione delle somiglianze e dei parallelismi tra i diversi miti diventerebbe evidente, per il semplice fatto che tutti deriverebbero da uno stesso meccanismo, il cui risultato sarebbe la divinizzazione della vittima. I crimini degli dèi pagani sarebbero, dunque, così umani per il semplice fatto che in origi-

[10] R. Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Tübingen 2007.

[11] Cfr. R. Schwanger, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, München 1978.

[12] Cfr. R. Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, 18.

[13] Gv 11,49-50.

ne dietro i miti ci sono carnefici e vittime vere, anelli di una catena che si autoriproduce attraverso il meccanismo mimetico, la cui forza sta nell'essere inconscio. Esso, al più, riesce a tradurre in riti evolutivamente più convenienti i sacrifici originari, scaricando la tensione su animali o rappresentando scenicamente il conflitto. La teoria di Girard è, dunque, una critica radicale al contratto sociale.[14]

Dal punto di vista epistemologico qui è estremamente interessante osservare che l'approccio della genealogia nietzschiana non è negato, ma assunto, "usato"[15] e condotto a conclusioni radicalmente diverse da quelle del grande filologo tedesco.[16] Girard laicamente accosta in forma comparativa i miti delle tradizioni religiose pagane e le narrazioni bibliche, per far emergere i punti di contatto, ma anche le differenze, giocando sul doppio registro del *religāre* e del *rĕferre-relegĕre*. E qui emerge l'elemento sorprendente, perché la dimensione relazionale della prospettiva, cioè della luce attraverso la quale si osserva il fenomeno, viene dimostrata essere ineludibile nell'atto conoscitivo e inestricabile rispetto allo stesso oggetto conosciuto. Scrive il grande intellettuale francese:

> "La teoria mimetica chiarisce l'opposizione radicale tra il sacrificio arcaico e quello che viene chiamato il sacrificio di Cristo. È questa l'opposizione che l'intera cultura moderna fa in modo di non vedere, ostinandosi per esempio a definire il sacrificio in termini di *dono* o di *offerta*. Questo tema un po' ipocrita permette di eludere sistematicamente quello della violenza, che, con risultati grotteschi, viene trasformata in un ingegnoso processo appositamente inventato per disporre di un dono, la vittima, che i donatori non possono consegnare con le proprie mani a un destinatario sempre assente: la divinità."[17]

[14] Cfr. R. Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, 22.

[15] Il termine rinvia alla *chrêsis*, come si vedrà fondamentale per i Padri della Chiesa, secondo l'analisi del loro metodo presentata da Christian Gnilka: il punto è trattare l'elemento assunto come strumento e non ideologicamente come principio *a priori*. Si veda *infra*.

[16] Cfr. R. Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, 36.

[17] R. Girard, *La pietra dello scandalo*, Milano 2004, 76.

Merito di Nietzsche e della sua onestà filologica è stato, dunque, l'aver fatto emergere la dimensione violenta del pensiero pagano, risultato che, paradossalmente, solo lo sguardo cristiano poteva permettergli di ottenere.[18]

Come si percepisce immediatamente, tale conclusione di Girard è frutto della sua epistemologica "laicale" che accosta le due forme di sacrificio, senza il pregiudizio di identificarle, secondo un approccio riduzionista che ricondurrebbe la novità rivelata a una dimensione solo cosmica, la quale di per sé continua in parte ad essere presente nella concezione sacrificale cristiana (*religāre*), ma che nello stesso tempo la trascende (*rĕferre-relegĕre*) radicalmente. Si noti che il risultato non è ottenuto *a priori*, a partire da una concezione ideologica, ma è frutto di un processo che conduce alla presa di coscienza *a posteriori* della compresenza di entrambi gli elementi. Si veda quanto l'autore francese afferma del giudizio di Salomone sulle due prostitute una delle quali ha perso il bambino e cerca di rivendicare il figlio dell'altra (1 Re 3,16-28):

> "Disconoscere l'abisso che separa la prostituta buona da quella malvagia, cancellare tale differenza ricorrendo in entrambi i casi al medesimo termine «sacrificio», ecco quello che mi scandalizzava. Io ho perciò riservato per molto tempo il termine «sacrificio» alla soluzione proposta da Salomone, al tipo di sacrificio la cui minaccia viene scongiurata per sempre dal gesto della seconda donna. Per giustificare questa decisione, io ho insistito sulla critica profetica dei sacrifici, ripresa da Gesù nei Vangeli, e ho parlato di un cristianesimo non sacrificale come del solo messaggio autentico di fronte a tutte le dottrine che mascherano la violenza umana, le religioni, le filosofie e altre espressioni culturali esplicitamente o implicitamente estranee alla rivelazione cristiana. Parlando in questi termini, io non cercavo minimamente di oppormi alle posizioni teologiche ortodosse, di cui avevo una conoscenza insufficiente. Quello che volevo era solo dissipare presso i non cristiani e, oggi, anche presso i cristiani, l'equivoco mantenuto dall'ambivalenza del termine «sacrificio». Tale preoccupazione rimane a mio parere legittima, ma non bisogna «assolutizzarla». Per separare con chiarezza

[18] Nel confronto con Gianni Vattimo, René Girard ha messo in luce proprio la violenza del pensiero debole: R. Girard - G. Vattimo, *Verità o fede debole?*, Massa 2006.

> i due tipi di religione, quello mitico e quello cristiano, cercavo una differenza simbolicamente rappresentabile, qualcosa che fosse visibile e tangibile al massimo grado. In questo, avevo due volte torto. Innanzitutto, perché la separazione che desideravo non era veramente indispensabile, e ne ho appena rammentato il motivo. In secondo luogo, perché il ricorso alla medesima parola per entrambi i tipi di sacrificio, per ingannevole che possa essere a un primo livello, mi sembra suggerire qualcosa di essenziale, ovvero la paradossale unità della religione da un capo all'altro della storia dell'uomo."[19]

Si osserva qui il passaggio di Girard da una posizione dialettica ad una autenticamente relazionale, che forse può essere considerata una sua vera e propria "conversione" epistemologica maturatasi nel dialogo con il teologo Raymond Schwanger. Dalla percezione della differenza radicale tra i sacrifici pagani e la croce si passa alla comprensione della ragione profonda della similitudine che lega le due realtà, ragione che è la salvezza dell'uomo contemplata nell'unità della storia stessa, la quale acquista così una nuova densità ontologica.

Ma la dimensione qui più immediatamente interessante è quella epistemologica, legata al metodo che rende possibile la conoscenza del reale. Girard osserva, infatti, che i miti sono d'accordo con i linciatori, mentre i Vangeli no,[20] nel senso che la prospettiva conoscitiva è diversa, più alta perché riconosce una violenza sull'innocente che i sacrifici pagani non possono vedere: il mito non vede l'innocenza di Edipo, il Vangelo rivela l'innocenza di Cristo e, così facendo, rivela il meccanismo della mimesi sfrenata. Il *Logos* che si è fatto carne, con la sua morte volontaria, fa saltare il congegno che copriva il sacrificio del capro espiatorio, rivelando l'innocenza di tutte le vittime nella storia, a partire da Abele. Ma questo "illuminismo" è frutto della grazia, cioè della relazione tra la ragione dell'uomo e la Luce di Dio stesso che si dona, come il tradimento di Pietro rivela, secondo l'originale e profonda esegesi girardiana:

[19] R. Girard, *La pietra dello scandalo*, 77-78.

[20] Cfr. Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, 52.

"A questo punto non è solo la paura che spinge Pietro a rinnegare Gesù, ma è il contagio mimetico nella ricerca del capro espiatorio, che nella mitologia trionfa sempre e che avrebbe trionfato anche nei Vangeli, se il Paraclito, il divino difensore delle vittime, l'avvocato difensore, non fosse intervenuto in quest'affare, per la nostra illuminazione (*enlightenment*) globale, un illuminismo (*enlightenment*) più fondamentale di quello di Voltaire e Rousseau."[21]

Così il metodo comparativo di Girard si discosta evidentemente da quello comparativo della storia delle religioni secondo Ugo Bianchi e la sua scuola, perché introduce un giudizio legato esplicitamente alla fede,[22] ma nello stesso tempo rivela come la possibilità stessa di accostare elementi diversi senza uniformarli, ma rispettando la loro struttura interna e la loro identità propria, è resa possibile da una prospettiva epistemologica attenta alla relazione e, per questo, capace di indagare sia l'identità, sia la differenza. La seguente descrizione enuclea in modo estremamente chiaro l'elemento del *religāre* e quello del *rĕferre-relegĕre* nella lettura del sacrificio da parte del grande francese:

"Nel cuore delle Scritture ebree e cristiane c'è lo stesso tipo di evento: quello di un fenomeno di capro espiatorio, come dietro ogni mito; ma, invece di essere compreso a partire dal punto di vista ingannevole di coloro che si uniscono per linciare il capro espiatorio, esso è interpretato dal punto di vista di Gesù, che è la verità oggettiva."[23]

Questa capacità di leggere la differenza al di là del riduzionismo concettuale che la forma esteriore avrebbe indotto è esplicitamente ricondotta da Girard alla Trinità, origine della luce che permette la comparazione e una prospettiva autenticamente laicale:

"Anziché essere un altro capro espiatorio sacralizzato, Cristo diventa capro espiatorio per desacralizzare le vittime fatte prima di lui e impedire che se ne sacralizzino dopo di lui. Proprio incarnando questo ruolo, Cristo rivela il vero Dio che egli stesso è, e insieme la debolezza

[21] R. Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, 56.

[22] Cfr. M.V. Cerutti, *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*, Milano 2014, 13.

[23] R. Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, 64.

> dell'uomo, condannato da sempre all'errore, tanto enorme quanto inevitabile, che consiste nell'implicare Dio in violenze che sono puramente umane. Cristo, suo Padre e il Paraclito sono dunque tutti e tre il solo Dio che corrisponda alla definizione di Giovanni: «Dio è amore»."[24]

La "desacralizzazione" resa possibile dalla rivelazione della Trinità rivela una prospettiva epistemologica capace di riconoscere il valore della storia in quanto tale, non della storia sacra e basta, ma della storia personale dei singoli membri del popolo, *laos* appunto. La vita quotidiana, la prosa, la lotta della coscienza, le paure e le speranze del cuore del singolo uomo acquistano un rilievo inimmaginabile.

La prospettiva è analoga a quella rinvenuta dal filologo ebreo Erich Auerbach nel suo capolavoro *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, scritto durante la seconda guerra mondiale mentre l'autore era rifugiato ad Instabul, senza possibilità di accedere a biblioteche e alle ultime ricerche, e pubblicato nel 1946 in Svizzera alla fine del conflitto. Il titolo stesso dell'opera rivela già la prossimità epistemologica con René Girard.

Nel primo capitolo Auerbach confronta il momento intensamente (anti-)drammatico nel quale l'anziana nutrice riconosce Ulisse tornato ad Itaca, descritto nel XIX canto dell'Odissea, con il sacrificio di Isacco narrato in Gn 22,1-18, cioè due narrazioni probabilmente quasi coeve.[25]

Una lettura anacronistica, infatti, tenderebbe ad accostarsi all'incontro omerico come se fosse carico di una profonda tensione per l'intensità della storia del "mistero" di cui l'incontro diventa simbolo. Ma ciò è completamente assente nella narrazione omerica, che non conosce il *religo* sintattico ma solo il *refero* semantico. L'obiettivo del narratore è bidimensionale, in modo tale che non ci sia ombra alcuna, senza profondità né sfondo, perché tutto appaia in bella evidenza, sia la complessità della situazione, sia la dimensione interiore dei personaggi. Tutto è mo-

[24] R. Girard, *La pietra dello scandalo*, 80.

[25] Cfr. E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, I, Torino 2010, 4-29.

strato attraverso un discorso diretto al presente che non lascia margine alla tensione, opportunamente sciolta e trattenuta dalle digressioni e dalle descrizioni dei particolari. Le forme sono finite, determinate, esatte, piane, con i loro rapporti spaziali perfettamente ordinati ed estesi a tutto l'ambito descritto, senza vuoti di sorta. E ciò vale anche per i sentimenti e il mondo interiore dei protagonisti, portato in primo piano e perfettamente visibile, come si trattasse di panni stesi al sole nella trama narrativa. L'arte qui mira ad illustrare una perfetta conoscibilità dell'azione, che il filologo tedesco riconduce alla "verità", opponendola alla "realtà" della narrazione biblica. Ciò si riferisce alla perfezione ideale del testo greco, che stride con l'incompletezza o oscurità dei passaggi del testo ebraico, il quale, proprio per questo, però, si presenta come più prossimo alla realtà con la sua molteplicità di piani solo parzialmente osservabili. Così Auerbach definisce la prima narrazione "leggendaria", mentre attribuisce la qualità della "storicità" alla seconda.[26]

Nella descrizione genesiaca si può dire che si ha l'opposto che in Omero. Dio, interlocutore di Abramo e vera origine dell'azione drammatica, è nascosto dal velo del mistero, così come le parole e gli elementi dialogici riportati sono minimi, stringati, tratteggiati, si potrebbe dire. La successione presentata è in forma essenziale, senza digressioni, lasciando moltissimo in ombra, fino a raggiungere un effetto di chiaroscuro che accresce la tensione drammatica favorendo anche l'identificazione tra il lettore e i protagonisti. Infatti, mentre nella narrazione omerica questi ultimi non hanno una vera storia ma sono presentati come sempre uguali a sé stessi, perfino nel caso di Ulisse e di Penelope che in vent'anni non cambiano per nulla, la Bibbia invece presenta Abramo con tutto il peso della sua memoria, a partire dalla promessa, e costruisce la successione degli eventi per mostrare un vero cambiamento, che corrisponde proprio a quel viaggio, quell'esodo, che costituisce l'identità stessa dell'ebreo, indicato in ebraico dal termine *ivrit*, cioè colui che attraversa, che parte.

[26] Cfr. E. Auerbach, *Mimesis*, 22.

Qui si vede come il *refero* è trasfigurato dal *religo* biblico che, a differenza di Omero, richiede un'interpretazione, perché rinvia ad un oltre e ad una profondità, attingibile solo nella relazione e, quindi, nell'uscita, in un esodo sintattico, dal proprio campo semantico. In altri termini, la narrazione omerica è chiusa, quella biblica aperta.

Ancor più interessante è il confronto introdotto nel secondo capitolo tra due testi di ambito pagano del I sec. d.C., cioè il *Satyricon* di Petronio (ca37 e 38) e gli *Annales* di Tacito (libro I, cap. 16) con il Vangelo di Marco (Mc 14, 66-72). Nel primo caso, rispetto alla prospettiva oggettiva di Omero, si introduce un elemento eminentemente soggettivo, ma in base ad un rigida separazione degli stili, la quale esige che la vita quotidiana sia descritta comicamente e solo così, senza ripiegamenti o complicazioni di genere. Secondo Auerbach la storia è qui del tutto assente, mentre la dimensione morale è il vero motore della narrazione. Significativamente tale prevalenza del moralistico sullo storico si rinviene anche in Tacito, perché lo sguardo non è in grado di scorgere le forze con la loro dinamica, ma solo la staticità dei vizi e delle virtù. Si potrebbe dire che il racconto non è realista, ma solo realistico. Qui è ancora più evidente che la separazione degli stili, inducendo una riduzione alla dimensione cronologica, esclude la possibilità di narrare una vera storia, con le sue luci e le sue ombre. Tutto è sottomesso alla misura di categorie immutabili, che fondano la dimensione essenzialmente retorica di tali testi, una commedia satirica e una ricerca storica, indipendentemente dalla differenza tra i loro generi.

Ben diverso è il testo evangelico, i cui personaggi, pur essendo di bassa condizione, un pescatore galileo e una serva, presentano una estrema profondità narrativa, che ce li pone di fronte con grande realismo. Ciò è ottenuto attraverso una mescolanza di stili che non è dettata da una strategia narrativa, ma che risulta dall'aver portato in primo piano il quotidiano, come luogo decisivo per la storia. La descrizione comica del reale e la presentazione "alta" dei movimenti delle forze storiche, che la for-

ma letteraria pagana ha sempre tenuto accuratamente separate, collassa mostrando la trascendenza di un uomo qualsiasi nella sua finitudine con la non linearità e non piena comprensibilità delle sue dinamiche interiori. Di fronte all'oscillazione tra la coraggiosa promessa di fedeltà e la paura che induce la negazione, moralismo e retorica si dissolvono. La paura della morte svela, così, la presenza della vita.

È cambiata, infatti, radicalmente la prospettiva: mentre Petronio e Tacito scrivono dall'alto per la classe colta, Marco narra attraverso gli avvenimenti direttamente al lettore, chiunque egli sia. Ciò ha un effetto a ritroso su tutta la narrazione veterotestamentaria, che deve essere riletta a partire dall'esperienza di Pietro, Giacomo e Giovanni. La concretezza del loro sentire, portato in primo piano con tutte le sue ombre, esige un'interpretazione simbolica degli eventi precedenti, la cui realtà è confermata dalla rappresentazione della dimensione quotidiana e personale del Vangelo.[27] In estrema sintesi, dice Auerbach:

> "Una scena come la rinnegazione di Pietro è troppo seria per la commedia, troppo d'ogni giorno e attuale per la tragedia, politicamente troppo irrilevante per la storiografia, ed ha assunto una forma d'immediatezza che non si dà nelle letterature antiche."[28]

Come per Girard, anche qui l'analisi dell'imitazione svela una realtà, che la comparazione fa emergere. Si potrebbe dire che entrambe le analisi condividono una scelta epistemologica che ha la forza di leggere la differenza, perché è aperta alla relazione. Il *religāre* e il *rĕferre-relegĕre*, quindi le dimensioni orizzontale e verticale, sintattica e semantica, appaiono qui contemporaneamente, restituendo un'immagine del fenomeno storico-religioso a tutto tondo, che sfugge ad ogni riduzionismo bidimensionale.

In fondo l'analisi di Girard ha messo in evidenza una patologia reale del desiderio umano che, quando perde il suo carattere simbolico, quindi il suo riferimento all'oltre, si riduce dalla sua naturale struttura tridimensionale, che caratterizza l'uomo come

[27] Cfr. E. Auerbach, *Mimesis*, 31-57.

[28] E. Auerbach, *Mimesis*, 53.

essere finito in tensione costante verso l'infinito, ad una deformazione bidimensionale, che rinchiude i soggetti in un carcere speculare e narcisista. Purtroppo la scristianizzazione ha prodotto una situazione patoplastica, nella quale il postmoderno è immerso, che è stato classificato da Giuseppe Fornari, nella sua rilettura di Girard, come *double-bind*,[29] cioè doppio vincolo perverso che ingiunge, in essenza, di essere sé stessi, copiando gli altri.

La questione dal punto di vista epistemologico è essenziale, perché illustra come il ricorso alla comparazione mette in evidenza la dimensione relazionale, creando lo spazio per la libertà. Invece, quando il riduzionismo gnoseologico è in azione, l'uomo rimane intrappolato nel meccanismo mimetico, che le armi retoriche del moralismo non possono scalfire. Per questo è fondamentale notare che il grande antropologo e critico letterario francese, il quale ha significativamente iniziato il suo percorso trattando proprio del realismo del romanzo come opposto alla menzogna romantica, evidenzi che la coscienza di un conflitto non basta a superare la violenza che il conflitto stesso genera.[30] Infatti, come il suo dialogo con il teologo Schwanger ha fatto emergere, la conversione è un presupposto della conoscenza perché ogni forma di autentica conoscenza implica il riconoscere sé stessi come persecutori,[31] i quali cercano idolatricamente di rispondere al desiderio infinito attraverso il ricorso alle realtà finite. La sintassi, dunque, paradossalmente, precede la semantica.

3. Il metodo dei Padri

Si è accennato all'*uso* da parte di Girard della genealogia nietzschiana, così come all'analisi esplicitamente comparativa da parte di Auerbach. Letteratura e storia delle religioni interagiscono nel loro pensiero in modo non sistematico ed intenzionale, ma per effetto della loro stessa opzione epistemologica nell'approssimarsi alla storia.

[29] Cfr. G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, Genova-Milano 2006, 19-21.

[30] Cfr. R. Girard, *La pietra dello scandalo*, 162.

[31] Cfr. R. Girard, *La pietra dello scandalo*, 95.

Vale la pena di verificare la loro scelta sulla lettura del fenomeno religioso non cristiano da parte dei Padri della Chiesa, il cui metodo, stando all'attenta e profonda ricostruzione proposta da Christian Gnilka, si fonda sulla *chrêsis*, cioè sull'uso di elementi precedenti o esterni all'ambito cristiano, il cui valore emerge proprio nell'accostamento, rivelando l'efficacia di un giudizio che la fede nel dato rivelato ha reso possibile.[32]

René Girard aveva già notato come la posizione di Celso di fronte al cristianesimo fosse simile a quella sviluppatasi poi nell'ambito positivista con la modernità.[33] Quando ho avuto la fortuna di incontrarlo a Standford, mi domandò con grande interesse riguardo alla presenza della teoria mimetica nei Padri della Chiesa.[34] L'epistemologia comparativa permette di abbozzare una risposta.

Infatti, fin dai primi scritti dei Padri apologisti si rinviene una comune strategia per negare i presunti punti di contatto tra i miti pagani e la rivelazione vetero- e neo-testamentaria. Giustino, ad esempio, riconduce a plagi di passi scritturistici (come Dn 2,34) da parte dei seguaci del culto solare di Mitra i riferimenti alla nascita della divinità da una roccia in una grotta.[35] Tale difesa è essenzialmente semantica e non riesce ancora a penetrare il *proprium* della differenza cristiana. Basti notare la prossimità alle accuse avanzate da Celso ai cristiani della riposta di Giustino a Trifone, ad esempio nel confronto con i culti egizi.[36]

Il confronto a distanza tra il filosofo medioplatonico ed Origene offre un valido punto di partenza. Ovviamente per la pro-

[32] Cfr. Ch. Gnilka, *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, Brescia 2020.

[33] Cfr. Girard, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, 40.

[34] Cfr. G. Maspero, *Il desiderio di Girard e la croce di Nietzsche*, «Acta Philosophica» 22 (2013) 155-159.

[35] Cfr. Giustino, *Dialogus cum Tryphone*, 70. Per un inquadramento sul mitraismo, si veda U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, in particolare i *Prolegomena* e gli *Epilegomena* a firma di Ugo Bianchi stesso.

[36] Cfr. Origene, *Contra Celsum*, III,17 e 19: SCh 136, 44-46.

spettiva di Girard si rivela estremamente interessante l'affermazione di Celso che Gesù avrebbe seguito tutti i costumi della cultura ellenista, a partire dai riti sacrificali.[37] Ebrei e cristiani sono paragonati a pipistrelli, formiche, rane o vermi riuniti attorno ad uno stagno che litigano per stabilire chi di loro è il più colpevole.[38] Anche Celso, dunque, ha un approccio comparativo, che però non coglie le differenze, ma solo relativizza, riducendo alla tradizione antica, che accomuna i popoli più sapienti, Egiziani, Assiri, Indiani, Persiani e, ovviamente, i Greci.[39] Così quanto c'è di vero nella religione ebraica è già patrimonio dei saggi antichi, dai Druidi a Pitagora. Ma il popolo ebraico, composto da caprai e pecorai, ha irrazionalmente (ἀλόγως) abbandonato il culto politeista:[40]

> "Questi caprai e pecorai hanno creduto in un unico Dio Altissimo, Adonai, Celeste, Sabaoth, o qualsiasi altro nome a loro piaccia attribuire a questo mondo. E non sapevano altro. Non importa nulla che si chiami il Dio supremo Zeus, con il nome che ha presso i greci, o con il nome che ha presso gli Indiani o con talaltro che ha presso gli Egiziani."[41]

Qui la lettura è tutta al servizio del *relegĕre*, quindi completamente finalizzata all'osservanza delle tradizioni più antiche alle quali la pretesa cristiana sarebbe ricondotta da una prospettiva puramente semantica, che limita il confronto alle forme esteriori estrapolate dalla loro trama di relazioni, quindi dalla dimensione sintattica. La critica comparativista di Celso non può fare a meno, però, di offrirci il dato storico dell'umiltà delle origini dei

[37] Cfr. Origene, *Contra Celsum,* II, 6: SCh 132, 294.

[38] Cfr. Origene, *Contra Celsum*, IV, 23: SCh 136, 238.

[39] Cfr. Origene, *Contra Celsum,* I, 14: SCh 132, 114.

[40] Cfr. Origene, *Contra Celsum,* I, 23: SCh 132, 132.

[41] οἱ αἰπόλοι καὶ ποιμένες ἕνα ἐνόμισαν θεόν, εἴτε Ὕψιστον εἴτ᾽ Ἀδωναῖον εἴτ᾽ Οὐράνιον εἴτε Σαβαώθ, εἴτε καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως χαίρουσιν ὀνομάζοντες τόνδε τὸν κόσμον· καὶ πλεῖον οὐδὲν ἔγνωσαν.῾ Καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς δέ φησι μηδὲν διαφέρειν τῷ παρ᾽ Ἕλλησι φερομένῳ ὀνόματι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καλεῖν Δία ἢ τῷ δεῖνα, φέρ᾽ εἰπεῖν, παρ᾽ Ἰνδοῖς ἢ τῷ δεῖνα παρ᾽ Αἰγυπτίοις (Origene, *Contra Celsum*, I, 24,1-7: SCh 132, 134-136).

primi discepoli di Gesù, pubblicani e pescatori, il cui *status* ben si adatterebbe alla rozzezza della dottrina cristiana.[42] Nello stesso tempo dal testo traspaiano sia lo stupore perché anche persone intelligenti sono diventati seguaci del Galileo, sia la netta sproporzione tra l'origine e gli effetti.[43] Il confronto spesso è con la religione egiziana, rispetto alla quale ebraismo e cristianesimo non introdurrebbero novità, nemmeno a livello taumaturgico.[44]

La lettura dell'avversario di Origene è davvero preziosa dalla prospettiva epistemologica, perché mostra come l'atto comparativo presuppone sempre un *logos.* La fede cristiana nell'unico Dio, infatti, è dichiarata irrazionale perché Celso non ammette che il Figlio di Dio possa essersi abbassato a tal punto, cioè che il farsi piccolo e prossimo possa attribuirsi alla divinità. Infatti egli accusa i cristiani:

> "di fare dei sofismi quando affermano che il Figlio di Dio è il suo stesso *Logos*, perché, pur proclamando che il *Logos* è il Figlio di Dio, ci presentano un uomo flagellato ignominosamente e condotto al supplizio al posto del *Logos* puro e santo."[45]

Come è evidente, lo scandalo del filosofo medioplatonico è causato dalla dimensione sintattica, perché il *Logos* stesso, fondamento della dimensione semantica del *relegĕre* ha subito il *religāre* fino all'estremo del supplizio della Croce.

Ciò è rafforzato dalla discussione sul demonio, in particolare sull'inaudita sconfitta di Cristo che muore per mano di satana, fatto che Celso non può accettare. È molto interessante come questo punto tocchi il cuore teologico ed ontologico della questione, perché il filosofo non ammette che Dio abbia un nemico

[42] Cfr. Origene, *Contra Celsum,* I, 62: SCh 132, 244.

[43] Cfr. Origene, *Contra Celsum,* I, 27: SCh 132, 148.

[44] Cfr. Origene, *Contra Celsum,* I, 68: SCh 132, 266-268 .

[45] σοφιζομένοις ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτολόγον, καὶ οἴεταί γε κρατύνειν τὸ ἔγκλημα, ἐπεὶ λόγον ἐπαγγελλόμενοι υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ ἀποδείκνυμεν οὐ λόγον καθαρὸν καὶ ἅγιον ἀλλὰ ἄνθρωπον ἀτιμότατα ἀπαχθέντα καὶ ἀποτυμπανισθέντα. (Origene, *Contra Celsum,* II, 31,1-5: SCh 132, 362).

capace di portare il *Logos* in croce, ma sa che nella propria tradizione le narrazioni mitiche sull'origine del mondo sono tutte testimoni di una conflittualità originaria, legata metafisicamente al dualismo. In questo riprende nello stesso tempo Eraclito, Omero, Crono con i Titani e i misteri egizi. Tutti questi elementi vengono equiparati, mentre vengono nettamente differenziati rispetto alla dottrina ebraico-cristiana sul demonio. I miti sono riletti metafisicamente.[46] La scelta esegetica è squisitamente semantica, mentre l'elemento inaccettabile è ancora quello sintattico, cioè l'esporsi reale del Verbo incarnato nella relazione personale. La risposta di Origene mostra la diversità di lettura, identificando il capro espiatorio di Lv 16 con l'angelo perverso caduto dal Cielo, che ha provocato all'uomo la perdita del Paradiso:

> "E il capro espiatorio del Levitico, che nella lingua ebraica si chiama Azazel, non è altri che lui. Era necessario che fosse scacciato e offerto in sacrificio (ἀποπέμπεσθαι καὶ ἀποτροπιάζεσθαι) nel deserto colui sul quale era caduta la sorte. Infatti, tutti coloro che per la malvagità hanno parte a ciò che è peggiore, in quanto sono contrari a coloro che appartengono all'eredità di Dio, sono *deserti di Dio*."[47]

L'esegesi risente dell'eredità filoniana, della quale riprende l'intreccio di elementi biblici e platonici, come le ali perdute dell'anima, chiaro riferimento al Fedro[48] nel proseguo del testo.[49] Questa non è l'unica lettura del capro espiatorio in Origene, perché nelle sue omelie sul Levitico commenta Lv 16,8.10 in riferimento a Lv 14,4, collegando la coppia di capri a quella dei volatili lì prescritta come sacrificio per la purificazione dei lebbrosi.[50] In questo caso il sacrificio viene connesso all'effusione di sangue e

[46] Cfr. Origene, *Contra Celsum*, VI, 42, SCh 147, 278-284

[47] Ἔτι δὲ ὁ ἐν τῷ Λευϊτικῷ ἀποπομπαῖος, ὃν ἡ ἑβραϊκὴ γραφὴ ὠνόμασεν Ἀζαζήλ, οὐδεὶς ἕτερος ἦν· ὃν ἀποπέμπεσθαι καὶ ἀποτροπιάζεσθαι ἔδει τὸν κλῆρον ἔχοντα ἐν ἐρήμῳ· πάντες γὰρ οἱ τῆς τοῦ χείρονος διὰ τὴν κακίαν μερίδος ἐναντίοι ὄντες τοῖς ἀπὸ τοῦ κλήρου τοῦ θεοῦ ἔρημοί εἰσι θεοῦ. (Origene, *Contra Celsum*, 6,43,14-19: SCh 147, 284)

[48] Cfr. Platone, *Phaedrus*, 246bc.

[49] Origene, *Contra Celsum*, 6.43.38-40: SCh 147, 286.

[50] Origene, *Homiliae in Leviticum:* GCS 29, 409,19-23.

acqua sulla Croce.[51] L'esegesi dell'Alessandrino è, qui, non solo semantica, ma anche sintattica, perché si muove sempre nella relazione personale, sia quando legge il capro espiatorio in senso demonologico, sia quando lo collega a Cristo.

Nel caso di Celso la comparazione è finalizzata ad un'identificazione semantica, mentre Origene si muove in una trama di relazioni. Rileggendo il tutto dal punto di vista di Girard, si può dire che proprio la luce della rivelazione giudaico-cristiana rende possibile un'esegesi che riconosce il ruolo della libertà e la volontarietà del sacrificio, quindi che non ha bisogno di proteggere Dio richiudendolo in una semantica.

Tale coscienza si ripresenta in Gregorio di Nissa, che nel sec. IV, proponendo una sorta di *midrash* di Gen 22, dimostra nel *De deitate Filii et Spiritus Sancti* di aver riconosciuto il meccanismo mimetico alla base dei miti pagani. Il Cappadoce, nel commentare il sacrificio di Isacco richiesto da Dio ad Abramo, si rivolge al lettore, domandando come si possano sentire i padri che leggono il testo, i quali per natura amano la loro prole. Una serie di domande suscitano l'identificazione con il patriarca, facendo emergere l'atterrito stupore che doveva caratterizzare il suo cuore in quel momento. La prosa è davvero efficace, rivelando una padronanza sofistica del mezzo narrativo. La natura stessa poteva essere chiamata in difesa come avvocato di fronte alla richiesta divina, ma Abramo non lo fa. Solo chiede perché dopo essere stato reso padre, deve rendersi infanticida.[52] Fino alla domanda terribile:

> "La ragione per la quale mi hai fatto assaporare questo dolce frutto è forse quella di fare di me un mito (μῦθόν με ποιήσῃς) per la vita?"[53]

[51] Cfr. Origene, *Homiliae in Leviticum*, 410,24-411,28.

[52] Cfr. Gregorio di Nissa, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, GNO X/2, 133,20-134,10.

[53] διὰ τοῦτό με τῆς γλυκείας ταύτης ἔγευσας δωρεᾶς, ἵνα μῦθόν με ποιήσῃς τῷ βίῳ; (Gregorio di Nissa, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, GNO X/2, 134, 10-11).

Tale *chrêsis* del termine *mythos* rivela la coscienza della differenza tra l'esperienza tridimensionale di Abramo, fondata contemporaneamente sul *religāre* e sul *rĕferre-relegĕre*, e il meccanismo mimetico pagano, che, come detto, funziona nella misura in cui è inconscio.

Basta qui confrontare la posizione di Celso con quella di Gregorio: entrambi realizzano una *chrêsis*, ma il filosofo medioplatonico presenta una *chrêsis* semantica, nella linea dell'*osservanza* religiosa ciceroniana, mentre il vescovo di Nissa si muove anche su un piano sintattico, a partire dalla *relazione* personale con Dio. Celso, infatti, "usa" elementi cristiani giudicandoli in base alle proprie categorie, in sostanza per confermare quelle stesse categorie. Gregorio, invece, se ha ragione Girard, rivolge lo sguardo al fenomeno del capro espiatorio, in questo caso Isacco, e al mito in generale, a partire dalla coscienza drammatica della propria colpevolezza e, quindi, in relazione con il fenomeno stesso. Anzi, la luce che permette al Nisseno di percepire la negatività dei sacrifici mitici e, quindi, di rappresentare la perplessità di Abramo di fronte alla richiesta divina, è proprio la relazione, la relazione personale paterno-filiale, tra Dio e Abramo, da una parte, e tra il patriarca e Isacco, dall'altra. Si noti che Gregorio, il quale ha esperienza diretta della rappresentazione teatrale dei miti,[54] giunge ad affermare che il principio sintattico dello scopo (σκοπός) rende possibile perfino l'uso dei miti stessi nella Scrittura:

> "Infatti spesso la Sacra Scrittura sa utilizzare anche alcuni miti pagani come ausilio per raggiungere il proprio scopo, e senza vergogna ricorda alcuni nomi derivanti da narrazioni mitiche (τῆς μυθικῆς ἱστορίας) al fine di esporre più chiaramente il concetto proposto."[55]

[54] Cfr. Gregorio di Nissa, *Epistula* 9, 1,2-2,1: GNO VIII/2, 38,25-39,8.

[55] γὰρ πολλάκις ἡ ἁγία γραφὴ καὶ μύθους τινὰς ἐκ τῶν ἔξωθεν συμπαραλαμβάνειν εἰς τὴν τοῦ ἰδίου σκοποῦ συνεργίαν καὶ ἀνεπαισχύντως ἐκ τῆς μυθικῆς ἱστορίας ὀνομάτων μνημονεύειν τινῶν εἰς ἐναργεστέραν ἔνδειξιν τοῦ προκειμένου νοήματος (Gregorio di Nissa, *In Canticum*, GNO VI, 288, 610).

Ancora la *chrêsis* è qui fondamentale perché, come già nell'operazione della metafisica realizzata da Platone e Aristotele, gli elementi di verità possono essere fatti emergere dal nuovo contesto nel quale le narrazioni sono inserite. Tornando alla caverna come luogo della nascita divina, già accennato nella difesa di Giustino di fronte a Trifone a partire da un elemento ben radicato nella mitologia greca,[56] Gregorio riprende il mito della caverna platonica del VII libro della *Respublica*, reinterpretandolo profondamente. Infatti, l'identificazione della vita materiale con l'interno della caverna non era accettabile dalla prospettiva cristiana, per la bontà della creazione affermata nella Genesi. Per questo, una prima esegesi identifica l'oscurità con la vita segnata dal peccato originale, dal quale Cristo è venuto a liberarci. Ma poi, a seguito di un viaggio a Gerusalemme e della visita a Betlemme nel 382, Gregorio di Nissa cambiò la sua interpretazione, affermando che se Dio era nato nella grotta, allora non era più necessario abbandonarla, perché là dove il sole splende non ci sono più tenebre.[57] In tale sviluppo si vede come l'elemento semantico, caratteristico del *relegĕre*, visto nel confronto di Giustino con le tradizioni mitraiche, è trasfigurato dall'elemento sintattico del *rĕferre-relegĕre*, che si fonda sull'esperienza dei luoghi santi stessi.

Un altro elemento estremamente interessante in tale linea di comparazione sintattica, cruciale nel confronto con il paganesimo, è l'*Epistula* XLI di Cirillo di Alessandria (CPG 5341: Schwartz I,I,4,40-48) diretta ad Acacio, vescovo di Scitopoli, dedicata sempre all'esegesi del capro espiatorio (περὶ τοῦ ἀποπομπαίου) in Lv 16 e inclusa nel dossier patristico negli atti del Concilio di Efeso. La lettera è con tutta probabilità scritta nel 432, in una si-

[56] Si veda la teogonia di Crono e Zeus nella *Biliotheca*, attribuita ad Apollodoro di Atene, del II a.C., ma in verità risalente al II d.C: Pseudo-Apollodoro, *Bibliotheca*, I,1-2, Fondazione Valla, Milano 2013, 6-10.

[57] Cfr. G. Maspero, "Caverna", in L.F. Mateo-Seco - G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma 2007, 132-133.

tuazione di particolare agitazione e conflitto.[58] La chiesa di Scitopoli, infatti, era attraversata da forti contrasti tra cristiani, ebrei, samaritani e pagani.[59] La questione del sacrificio era elemento di discussione sia in rapporto con l'ebraismo e i giudeocristiani, sia in rapporto al paganesimo.[60]

Cirillo si può appoggiare, nella sua esegesi, all'identificazione tra il secondo capro in Lv 16 e Cristo nella sua passione, sviluppata dalla prima patristica, come indica l'*Epistola di Barnaba*:

> "Come, dunque, è stato comandato di fare? Attenzione: Prendete due capri belli e uguali ed offriteli. Il sacerdote ne prenda uno per l'olocausto in riparazione dei peccati. E dell'altro cosa faranno? Si dice: quello sia maledetto. Fate attenzione a come si rivela il tipo di Gesù. E tutti sputate e trafiggete e cingetegli il capo di lana rossa e sia scacciato così nel deserto. E quando è avvenuto è stato così, chi porta il capro lo conduce nel deserto e toglie la lana e la pone su un cespuglio detto rovo, i cui frutti siamo soliti mangiare se li troviamo nei campi. E sono dolci così solo i frutti del rovo. E anche questo che significa? Fate attenzione: uno dei due è per l'altare del sacrificio, l'altro è maledetto, e quello maledetto è coronato. Poiché in quel giorno lo vedranno con la veste rossa attorno al corpo e diranno: non è questi colui che noi abbiamo crocifisso e ricoperto di insulti e di sputi? Davvero era proprio lui che diceva di essere Figlio di Dio."[61]

[58] Cfr. J.-N. Guinot, "L'Exgégèse du bouc émissaire chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr," in: «Augustinianum» 28 (1988) 603-630, sp. 605.

[59] Cfr. L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980.

[60] Cfr. D. Stökl, "The Christian Exegesis of the Scapegoat between Jews and Pagans," in: A. Baumgarten (Ed.), Sacrifice in Religious Experience (Studies in the History of Religions 93), Leiden 2002, 207-232.

[61] Πῶς οὖν ἐνετείλατο; προσέχετε· Λάβετε δύο τράγους καλοὺς καὶ ὁμοίους καὶ προσενέγκατε, καὶ λαβέτω ὁ ἱερεὺς τὸν ἕνα εἰς ὁλοκαύτωμα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. Τὸν δὲ ἕνα τί ποιήσουσιν; Ἐπικατάρατος, φησίν, ὁ εἷς. Προσέχετε, πῶς ὁ τύπος τοῦ Ἰησοῦ φανεροῦται. Καὶ ἐμπτύσατε πάντες καὶ κατακεντήσατε καὶ περίθετε τὸ ἔριον τὸ κόκκινον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ οὕτως εἰς ἔρημον βληθήτω. Καὶ ὅταν γένηται οὕτως, ἄγει ὁ βαστάζων τὸν τράγον εἰς τὴν ἔρημον καὶ ἀφαιρεῖ τὸ ἔριον καὶ ἐπιτίθησιν αὐτὸ ἐπὶ φρύγανον τὸ λεγόμενον ῥαχῆ, οὗ καὶ τοὺς βλαστοὺς εἰώθαμεν τρώγειν ἐν τῇ χώρᾳ εὑρίσκοντες. Οὕτως μόνης τῆς ῥαχῆς οἱ καρποὶ γλυκεῖς εἰσίν. Τί οὖν καὶ τοῦτο; προσέχετε· Τὸν μὲν ἕνα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, τὸν δὲ ἕνα ἐπικατάρατον, καὶ ὅτι τὸν ἐπικατάρατον ἐστεφανωμένον. Ἐπειδὴ ὄψονται

Si nota che la lettura ha una dimensione relazionale, nella quale si sviluppa la tipologia che collega il secondo capro e la passione di Cristo, ma anche un elemento dialettico, che oppone i due capri per relativizzare i sacrifici giudaici. Tale elemento dialettico è assente nella lettura di Giustino, il quale rilegge i due capri come profezia della passione e della seconda venuta del Cristo.[62]

Il testo dell'*Epistula* XLI di Cirillo, dopo un'introduzione retorica nella quale si evidenzia la difficoltà del tema in essa trattato, cioè il rito della purificazione del *Sancta Sanctorum* che il sommo sacerdote realizzava nella festa dello *Yom Kippur*[63] (1-2: 40,3-17), presenta Lv 16 da una prospettiva cristologica, la quale è inseparabile rispetto ad una lettura tipologica del testo (3: 40,18-41,15). Ciò porta a rifiutare nettamente l'interpretazione allora corrente che identificava il capro inviato nel deserto come una offerta ai demoni, lettura radicalmente incompatibile con la critica anti-idolatrica che attraversa la Bibbia da Dt 6,13 a Es 20,3, da Dt 12,1-3 a Es 32,7-9, fino a Nm 25,1-9 (4-6: 41,15-42,21). Immediatamente viene enunciata la tesi centrale di Cirillo: l'esegesi richiede di togliere il velo dal testo veterotestamentario, come dal volto di Mosé, leggendo Lv 16 non in senso semantico, come riferimento ai sacrifici pagani, impossibile per il contesto, ma sintatticamente come annuncio in ombra della verità neotestamentaria: "Dunque i nomi di capro del Signore e capro espiatorio significano entrambi l'unico e solo Figlio e Signore Gesù Cristo"[64] (7-8: 42,21-43,16).

αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδήρη ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα καὶ ἐροῦσιν· Οὐχ οὗτός ἐστιν, ὅν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντήσαντες καὶ ἐμπτύσαντες; ἀληθῶς οὗτος ἦν, ὁ τότε λέγων ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ εἶναι. (*Barnabae Epistula*, 7.6a.1-9b.5: SCh 172, 132-134)

[62] Giustino, *Dialogus cum Tryphone* 40,4,1-14: PTS 47, 137.

[63] Cfr. D. Stökl, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT 163), Tübingen 2003.

[64] οὐκοῦν ὀνόματα τοῖς χιμάροις κύριός τε καὶ ἀποπομπαῖος, σημαίνεται δὲ δι᾽ ἀμφοῖν ὁ εἷς καὶ μόνος υἱὸς καὶ κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Cirillo di Alessandria, *Epistula* XVI, in: E. Schwartz [= ACO] 1,1,4.43.2-4).

La dimensione sintattica è, così, al centro del seguente passo nel ragionamento di Cirillo (9-12: 43,16-44,26), il quale collega Lv 4,22-23, dove si indica il sacrificio di un capro come via per ottenere da Dio il perdono di un peccato, a 1 Cor, 15,3 e Is 53,4-6, grazie ai quali si presenta il farsi peccato del Cristo in 2 Cor 5,21 in termini di sofferenza vicaria:

> "Infatti non diciamo per nulla che Cristo divenne peccatore, cosa che non potrebbe essere, ma che, essendo Lui giusto, anzi essendo piuttosto la Giustizia stessa, in quanto non conobbe caduta, il Padre lo fece vittima per le cadute del mondo."[65]

Tale sofferenza vicaria si fonda sull'innocenza di Cristo, che non aveva colpe proprie. L'esegesi sintattica si fonda, così, sulla "sintassi ontologica" enunciata dal dogma cristologico, per il quale Cristo è perfetto uomo e perfetto Dio, in un'unità reale, per la quale uno può prendere il posto dell'altro. *Refero* e *religo* sono qui ancorati all'unica radice comune, che rende possibile la comparazione perché porta una luce più forte della colpa e di ogni meccanismo necessario nella lettura dell'umano:

> "Ma il Verbo di Dio Padre, ricco di clemenza e amore degli uomini, divenne carne, cioè uomo conformandosi a noi che siamo sotto il giogo del peccato e sottomettendosi alla nostra sorte."[66]

Tale prospettiva apre la possibilità di interpretare la differenza dei due capri non come opposizione dialettica, inevitabile da una prospettiva solo semantica, ma in chiave relazionale e storica, come riferimento ai due momenti della vita stessa del Cristo (13-14: 44,27-45,14). Il capro espiatorio inviato nel deserto, infatti, vive perché è immagine della risurrezione: "Gesù Cristo, l'Unigenito e

[65] οὐ γάρτοι φαμὲν ἁμαρτωλὸν γενέσθαι Χριστόν, μὴ γένοιτο, ἀλλ᾽ ὄντα δίκαιον, μᾶλλον δὲ αὐτόχρημα δικαιοσύνην (οὐ γὰρ οἶδε πλημμελεῖν), σφάγιον ἐποίησεν ὁ πατὴρ ὑπὲρ τῶν τοῦ κόσμου πλημμελημάτων. (Cirillo di Alessandria, *Epistula* XVI, 1,1,4.43.27-29)

[66] ἀλλ᾽ ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος ὁ πολὺς εἰς ἡμερότητα καὶ φιλανθρωπίαν γέγονε σάρξ, τουτέστιν ἄνθρωπος σύμμορφός τε ἡμῖν τοῖς ὑφ᾽ ἁμαρτίαν καὶ τὸν ἡμῶν ὑπέστη κλῆρον. (Cirillo di Alessandria, *Epistula* XVI, 1,1,4.43.37-44.2)

Signore, è ritratto in entrambi, mentre patisce nella propria carne ma è al di sopra della sofferenza e mentre è nella morte ma è al di sopra della morte."[67]

Tale esegesi relazionale e sintattica è rafforzata dal riferimento a Lv 14,2-7, mettendo in parallelo i due capri e i due uccelli di cui ivi si prescrive l'offerta per la purificazione dalla lebbra. Anche in quel caso uno viene sacrificato mentre l'altro, dopo essere stato immerso nel sangue del primo, viene liberato. In tal modo, il volo del secondo uccello viene sfruttato da Cirillo, con grande abilità, per connettere la croce all'ascensione di Cristo, il quale "ha sofferto nella carne secondo le Scritture, ma è rimasto al di sopra della sofferenza ed è morto nell'umanità, pur essendo vivente come Dio: infatti, *il Logos è la Vita* (Gv 1,4)."[68] Il tema, caro al giudeocristianesimo,[69] permette alla dimensione sintattica di manifestarsi in grado massimo, perché il Cristo porta nella carne i segni della propria passione suscitando la meraviglia degli angeli (15-17: 45,15-46,29).

A questo punto lo sviluppo della lettura esegetica esige che si risponda a un'obbiezione. Infatti, posto che i capri (e gli uccelli) sono due, pare si stia parlando di due Figli o i Cristi, uno nato da Davide e uno da Dio. Il grido paolino "un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo" (Ef 4,5) è il punto di partenza della risposta, che tocca il cuore dogmatico della lettera, fondamentale per il concilio di Efeso, ribadito anche nel IV anatematismo della III lettera di Cirillo a Nestorio.[70] I due capri e i due volatili, infatti, hanno evidentemente la stessa natura, mentre il figlio di Davide e il Figlio di Dio debbono necessariamente differenziarsi secondo

[67] ἐν ἀμφοῖν γραφόμενος ὁ εἷς καὶ μόνος υἱὸς καὶ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς ἐν πάθει σαρκὸς ἰδίας καὶ ἔξω πάθους, ὡς ἐν θανάτωι καὶ ὑπὲρ θάνατον. (Cirillo di Alessandria, *Epistula* XVI, 1,1,4.45.10-12)

[68] σαρκὶ μὲν παθόντα κατὰ τὰς γραφάς, μείναντα δὲ καὶ ἐπέκεινα τοῦ παθεῖν καὶ ἀποθνήισκοντα μὲν ἀνθρωπίνως, ζῶντα δὲ θεικῶς· ζωὴ γὰρ ὁ λόγος ἦν. (Cirillo di Alessandria, *Epistula* XVI, 1,1,4.46.4-5)

[69] Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1957, 273-287.

[70] Cfr. J. Daniélou, *III Epistula ad Nestorium*, in: E. Schwartz [= ACO] 1,1,1.41.1-4.

natura. I due capri vengono presentati, dunque, come due diversi schizzi, che il testo sacro traccia, prima del Cristo nella passione con il capro sacrificato e poi del Cristo risorto nel capro espiatorio liberato (18-21: 46,29-47,29).

Questa lettura ha un estremo valore dal punto di vista comparativo negli studi storici perché mostra come la differenza può e deve essere letta come relazione nell'unità della stessa narrazione. Ciò è rafforzato dall'esegesi del sacrificio di Abramo e Isacco in Gn 22,1-10, testo cui già si è fatto riferimento a proposito di Gregorio di Nissa. I due capri e i due volatili sarebbero come due fotogrammi di un'unica narrazione, analogamente a quanto si dovrebbe fare per il patriarca, descrivendo quando sale al monte con il figlio e i servi, poi quando prosegue da solo con lui, fino al *climax* drammatico nel momento in cui alza il coltello. Cirillo spiega che in tali diverse descrizioni Abramo è sempre lo stesso anche se è rappresentato in situazioni differenti, perché sarebbe impossibile mostrare tutta la storia in un'unica immagine (22-23: 47,30-48,26).

La conclusione evidenza la forza degli argomenti proposti e il fatto che solo Cristo può rivelare quanto è nascosto (24-25: 48,27-48,36), proprio per l'onnipotenza sintattica che lo costituisce come vero Dio e vero uomo:

> "Quindi la legge era rappresentazione e tipo degli eventi gravidi della verità, in modo tale che anche se la necessità della presentazione del mistero di Cristo introduce due capri, e anche se ci sono due uccelli, tuttavia uno solo era Colui che è in entrambi, contemporaneamente nella sofferenza e al di sopra di essa, e nella morte e al di sopra della morte, e che ascende ai Cieli come primizia (cfr. 1 Cor 15,20) affinché poi l'umanità fosse riportata all'incorruttibilità."[71]

Qui emerge con forza come il Cristo è centro di attrazione sintattico che tiene unita la storia. Il Cielo non è solo significato

[71] γραφὴ τοιγαροῦν ὁ νόμος ἦν καὶ τύποι πραγμάτων ὠδίνοντες τὴν ἀλήθειαν, ὥστε κἂν εἰ δύο χιμάρους παρεκόμισεν ἡ χρεία πρὸς παράδειξιν τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, κἂν εἰ δυὰς ὀρνιθίων ἦν, ἀλλ᾽ εἷς ἦν ὁ ἐν ἀμφοῖν, καὶ ὡς ἐν πάθει καὶ ἔξω πάθους, καὶ ἐν θανάτωι καὶ ὑπὲρ θάνατον καὶ ἀναβαίνων εἰς οὐρανοὺς ἀπαρχή τις ὥσπερ δευτέρα τῆς ἀνθρωπότητος ἀνανεωθείσης εἰς ἀφθαρσίαν. (Cirillo di Alessandria, *III Epistula ad Nestorium*, 1,1,4.48.22-26).

semanticamente, ma è reso accessibile nella stessa carne del Verbo che si è fatto uomo, la quale, congiunta una volta per sempre alla divinità, unisce l'umanità alla Vita senza limite che sgorga dal seno del Padre. Nel Cristo, dunque, il *religāre* esprime il *relegĕre*, perché la sintassi è l'unica semantica in grado di esprimere il Mistero del Padre, del Figlio e del loro Amore.

Il ragionamento di Cirillo avrebbe entusiasmato Girard, in particolare quando riprende Mt 11,25-27 per affermare "Cristo, infatti, è Colui che rivela ciò che è profondo e nascosto e infonde la conoscenza nei cuori", [72] cioè rivela "le cose nascoste fin dalla fondazione del mondo" (Mt 13, 35), versetto evangelico posto a titolo di uno dei suoi libri più significativi.[73]

4. Fondamento teologico

L'epistemologia comparativa di Girard e Auerbach, riletta alla luce della coscienza dell'identità e delle differenze che i Padri hanno maturato nel loro confronto con il paganesimo, suggerisce un approfondimento teologico, che può offrire dei suggerimenti sul fondamento teoretico dell'efficacia del metodo comparativo in ambito storico-religioso.

Infatti, come accennato, le dimensioni del *relegĕre* e del *religāre* si presentano come inestricabili dal punto di vista di un'analisi che riconosca una densità ontologica reale, e non meramente logica, alle relazioni. Se queste possono essere incluse nell'ambito delle cause, allora l'analisi scientifica non può ignorarle, ma deve procedere con un metodo adatto a rinvenire le relazioni stesse. Altrimenti l'approccio epistemologico sarebbe inadeguato all'oggetto. E ciò è tanto più essenziale quando si studia la storia, la quale non è riducibile alla sua dimensione cronologica, ma si presenta come storia proprio in quanto il tempo è segnato e qualitativamente trasfigurato dalle relazioni che abitano il *chronos*, rivelando dentro di esso la significatività dei *kairoi*. Così

[72] Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ ἀποκαλύπτων βαθέα καὶ ἀπόκρυφα καὶ σύνεσιν καρδίαις ἐνιείς· (Cirillo di Alessandria, *III Epistula ad Nestorium*, 1,1,4.48.33-34)

[73] Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983.

una scienza che aspiri ad essere storica deve necessariamente ricercare la dimensione relazionale nelle tracce che osserva. Un confronto tra fenomeni religiosi diversi, che non riduca aprioristicamente gli elementi accostati a partire da un categoria interpretativa (semantica), ma individui (sintatticamente) sia i punti di contatto sia le differenze tra di essi, si rivela, così, come cammino privilegiato per rintracciare l'aspetto relazionale nei fenomeni osservati.

Si tratta di un processo analogo a quello che caratterizza il riconoscimento del corpo, il quale non è semplice materia, ma è materia strutturata in relazioni interne. L'accostamento del corpo e della storia è particolarmente pregnante dal punto di vista teologico, come i testi patristici proposti rivelano. Dio, infatti, secondo la rivelazione cristiana, è entrato nella storia facendosi carne. Tale atto irrevocabile, da una parte, rende possibile la relazione libera e personale della creatura con il Creatore in termini umani, cioè da dentro la storia e il corpo dell'uomo, dall'altra rivela la profondità relazionale di questo Dio, che è uno perché trino.[74] Infatti, il farsi corpo e storia di Dio sarebbe contraddittorio per un dio motore immobile, meramente uno in quanto solitario, secondo la concezione aristotelica, mentre non lo è per la Trinità. Dio non si contraddice incarnandosi e Colui che è infinito non si perde entrando nel finito. Al contrario, la fede trinitaria insegna che solo Dio può esprimere Dio, cioè solo il *Logos* può validamente significare la prima Persona divina. Ma tale significazione si dà solo nella relazione eterna e perfetta che è lo Spirito Santo, *nexus Amoris*, in quanto il Padre genera il Figlio donandogli tutto Sé stesso, così come il Figlio è Immagine del Padre ridonando liberamente tutto Sé stesso a Lui. E questo mutuo Dono di Sé, assoluto ed eterno, è proprio lo Spirito Santo. Ciò significa che ciascuna Persona divina si identifica con una relazione infinita e perfetta.

Nei termini introdotti in questa proposta di lettura epistemologica, ciò significa che nel Dio uno e trino la semantica è la

[74] Cfr. G. Maspero, *Uno perché trino. Breve introduzione al trattato su Dio*, Siena 2011.

sintassi, in modo tale che solo l'incarnazione, in quanto libero prolungamento di tale mutuo dono eterno ed immanente, può comunicare il divino. Si tratta, dunque, di una significazione reale che si dà nell'unione personale, nel contatto, nel diventare una storia sola di Dio con l'uomo. La relazione, e non il concetto, rivela.

Ma se l'Essere, che anche Platone ha cercato di indagare, è la Trinità, questo significa che ogni indagine storica non potrà prescindere dall'elemento sintattico e, quindi, dalla comparazione, se non vuole evitare un riduzionismo semantico. La chiusura logica, infatti, porta necessariamente all'antinomia tra l'identità banale e l'opposizione dialettica. Invece, l'apertura sintattica permette una visione tridimensionale del fenomeno storico che non lo riduce categorizzando, ma nemmeno nega relativisticamente ogni possibilità di conoscenza.

Dal punto di vista cristiano tale "metodo" è insito nell'incarnazione stessa, come suggerito dai testi di Cirillo, perché la luce rivelata permette di scorgere le relazioni, al di là delle ombre e dei limiti nella storia, a partire dalla Filiazione eterna del *Logos* che nasce nel tempo come figlio di Maria, Reazione da relazione. La "sintassi" del Cristo unisce, così, la storia, la quale non per caso è misurata proprio in un computo che ha nell'incarnazione il suo punto zero, quasi una sorta di origine degli "assi cartesiani" del tempo.

Una facile critica a tale proposta di lettura è, ovviamente, che essa sia valida solo nell'ambito teologico e non possa aver nulla a che vedere con la storia delle religioni che, per statuto epistemologico proprio, non può assumere una prospettiva confessionale, se non a costo di perdere la propria oggettività. Eppure l'estensione sintattica insita nel metodo comparativo è intrinseca all'ermeneutica stessa, poiché il significato di un testo è sempre dato dalla relazione tra il testo stesso e il suo contesto. Perciò, la semantica permette di leggere i significati solo in verticale, nel rapporto potremmo dire istantaneo tra il significante e la realtà significata. Invece, per cogliere in pienezza tutto lo

spettro dei significati è necessario considerare anche in orizzontale la sintassi tra il testo e i diversi possibili contesti. Questa è la ragione per cui un classico non smette mai di essere letto e studiato: i diversi contesti storici fanno emergere di volta in volta nuove virtualità dalla fonte, quando essa è accostata dalla prospettiva del nuovo contesto in cui è letta.

Quindi, per le scienze storiche il metodo comparativo è essenziale, in quanto il cambio di contesto è implicito nello stesso oggetto studiato. Le nuove dimensioni dei significati non sono ascrivibili, infatti, ad una prospettiva meramente soggettiva, ma per l'elemento relazionale e il suo portato ontologico, tali nuovi significati emergenti possono essere riconosciuti come propri dell'oggetto storico stesso in quanto storico, cioè presente in contesti diversi rispetto a quello che gli ha dato origine. Così l'analisi sintattica può considerare non solo l'istante ma anche il tempo. Ovviamente ciò implica che i nuovi significati, che di volta in volta emergono, non debbano soppiantare dialetticamente quelli emersi in precedenza, ma si accostino relazionalmente ad essi, dando vita ad un quadro più grande e più profondo della realtà storica studiata, che in quanto tale ha un di dentro e una profondità.

Questo approccio, giustificato per via teologica, risulta convergente anche rispetto ai più recenti studi cognitivisti. Si prendano, ad esempio, le ricerche di Michael Tomasello.[75] Indagando l'apprendimento nei primati e negli uomini, egli si è accorto che la differenza non risiede nella capacità logica, solo quantitativamente diversa, ma nella metacognizione. Questa, nel presente quadro teoretico, consiste nella capacità di riconoscere il proprio simile come soggetto che conosce in modo intenzionale. I bambini la sviluppano verso il nono mese di vita, quando iniziano ad indicare le diverse realtà ai genitori. Tale semplice gesto presuppone che l'altro venga riconosciuto capace di condividere attenzione con il bimbo che indica. Ciò rende possibile la trasmissione del linguaggio e della cultura più in generale. Infatti, a

[75] Cfr. M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, Bologna 2005.

volte succede che in un branco di scimpanzé un esemplare faccia una scoperta, ad esempio sviluppi un utensile. Ma tale risultato muore con il suo scopritore, perché questi non è in grado di trasmetterlo. Invece, per gli umani, la possibilità di indicare permette il passaggio dall'adulto al bimbo delle parole che significano le realtà indicate. E con esse segue la tecnica e la cultura, in modo tale che ogni uomo può avvalersi di quello che altri uomini gli hanno insegnato.

Dal punto di vista comparativo, la questione è affascinante, perché la significazione nasce dalla relazione, cioè ha un fondamento sintattico. Il dito che indica il reale non trova da solo la semantica attraverso cui attingere i significati, ma è la relazione tra l'adulto e il bambino a rendere possibile la chiusura del triangolo all'interno del quale si trasmettono i significati e i significanti. Mente e corpo sono qui inseparabili. Quindi, anche nell'ontogenesi della cognizione umana la sintassi ha una precedenza rispetto alla semantica, dalla quale è inseparabile. I due elementi sono irriducibili non solo per quanto riguarda il fenomeno religioso, ma ancor più radicalmente in ogni fenomeno culturale umano. Tale prospettiva è inseparabile dall'elemento storico ed evolutivo, perché non si può rischiare l'anacronismo cognitivo, interpretando i fenomeni del passato alla luce dell'esperienza attuale.[76] Però l'interazione di sintassi e semantica pare svolgere una funzione fondante, che si rivela particolarmente interessante quando è riletta dalla prospettiva teologica ed ontologico-relazionale.

Infatti, l'epistemologia cristiana, fin dall'epoca patristica, ha dovuto porre a fondamento del proprio procedere metodologico nella conoscenza l'eccedenza del reale rispetto alla capacità di rappresentazione della mente umana. Tecnicamente, i primi pensatori cristiani denominarono questo elemento "apofatismo" perché, a differenza di quanto accadeva nell'ambito filo-

[76] Cfr. A.W. Geertz, *Origins of religion, cognition and culture*, Routledge, London 2014 e A.W. Geertz - J.S. Jensen (eds.), *Religious narrative, cognition and culture: image and word in the mind of narrative*, London 2014.

sofico classico, ogni predicazione affermativa di una perfezione divina andava accompagnata dalla negazione dei limiti che tale rappresentazione concettuale implica in quanto inevitabilmente sviluppata a partire dall'esperienza umana della creazione finita. Per questo il processo conoscitivo si compie relazionalmente con l'ultimo passo dell'eminenza, nel quale si riconosce Dio come sorgente infinita di ogni concretizzazione finita di tale perfezione di cui si ha esperienza. Infatti, la trascendenza divina implica l'insufficienza di ogni rappresentazione mentale umana. Basti pensare alla risurrezione di Cristo, la quale si differenzia essenzialmente da quella di Lazzaro, poiché non consiste nel semplice ritorno alla vita mortale, ma è piuttosto l'irrompere dell'infinita Vita divina nell'umanità di Gesù. Come è, dunque, possibile "dire" e "comunicare" tale evento inaudito, per il quale non possono esistere concetti? L'incontro delle sante donne, degli apostoli e degli angeli, come suggerisce Cirillo, con il Risorto si gioca tutto sulle stigmate, che di per sé sono mancanza di carne, ferite del corpo, quindi significanti in negativo, per assenza, ma che nello stesso tempo rivelano sintatticamente l'identità del Risorto e del Crocifisso, comunicando la novità radicale della Risurrezione.

Questo elemento, sviluppato nel contesto della teologia cristiana, può, però risultare utile più in generale per la storia delle religioni, per la rottura di ordine o di livello che, secondo Ugo Bianchi, caratterizza il fenomeno religioso stesso.[77] Tornando alla prima parte del presente percorso, il fenomeno religioso non può essere analizzato solo in termini di *relegĕre* ma, come ha permesso di comprendere la rivelazione cristiana, è necessario introdurre anche l'elemento del *religāre.* Il pensiero trinitario ha reso possibile la presa di coscienza della necessità di accostare l'elemento sintattico a quello semantico nello studio del fenomeno religioso, ma tale prospettiva è valida più in generale. Ciò è analogo alla presa di coscienza del valore della storia stessa, che non è solo tipica del cristianesimo, pur essendo sorta da esso.

[77] Cfr. U. Bianchi, "La Storia delle Religioni", in G. Castellani (Ed.), *Storia delle religioni*, I, Torino 1970, 1-168, qui specialmente 160.

Nello stesso tempo occorre vigilare perché, nel momento in cui tale origine è messa in ombra, l'elemento storico rischia di essere non solo dimenticato, ma perfino negato. La parabola storicista illustra con chiarezza tale processo: la pretesa si giudicare semanticamente la salvezza cristiana, valutandone criticamente i contenuti, contraddice la storia stessa, nella quale il valore della storia come criterio è emerso dall'incontro sintattico con la salvezza cristiana.[78] Il riduzionismo semantico è, dunque, un pericolo epistemologico costante i cui effetti si rivelano nella perdita di valore della storia stessa a livello epistemologico e nell'incapacità di dialogo tra le diverse discipline. Così l'epistemologia relazionale può offrire una prospettiva utile ed efficace anche per approfondire il metodo comparativo e coglierne la portata.[79]

Per questo l'elemento diacritico della filologia deve sempre essere posto alla base dell'analisi storica, come l'esempio di Christian Gnilka e del compianto Moreno Morani insegna. In particolare l'identificazione da parte del primo della *chrêsis* come metodo dei Padri della Chiesa nel loro confronto con la cultura pagana si rivela profondamente comparativo, perché legge i diversi testi nei nuovi contesti, rendendo possibile l'emergere di nuovi elementi sintattici dall'accostamento, i quali, però, non negano i primi significati, come una certa critica "semantica" all'opera di Gnilka vorrebbe.

Il punto è che il confronto con la metafisica è ineludibile nell'opera scientifica: la modernità ci ha mostrato che quando essa è negata, rientra dal lato dell'epistemologia. Alcuni giudizi negativi sul cristianesimo, come la critica alla distinzione mosaica e alla pretesa di verità nella matrice giudaico-cristiana, sostenuta da Jan Assmann,[80] oppure la connessione tra l'Uno e

[78] Cfr. G. Maspero, *Metafisica ed esegesi patristica come risposta alla crisi*, in A.M. Mazzanti – I. Vigorelli (a cura di), *Krisis e cambiamento in età tardoantica*, ROR Studies Series 3, Roma 2017, 265-297.

[79] Cfr. Donati – A. Malo – G. Maspero (Eds.), *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*, London 2019.

[80] J. Assmann, *La distinzione mosaica o il prezzo del Monoteismo*, Milano 2011.

l'intolleranza da parte di Peter Sloterdijk,[81] paiono situarsi proprio su un livello meramente semantico, simile a quello di Celso, mancando totalmente la dimensione sintattica, che invece è propria del contributo cristiano.

Un rischio simile si può correre anche quando si oppongono anacronisticamente filosofia e religione, come se l'atto metafisico di Platone non implicasse un elemento etico, uno dottrinale e uno cultuale, triade caratteristica del fenomeno religioso. Basti pensare all'Eutifrone, opera probabilmente giovanile dedicata alla definizione di santità, o al Fedone, dove è riportato il dialogo finale di Socrate con Cebete e Simmia, i quali hanno timore di interrogare il maestro nell'immanenza della sua morte, ma si sentono rispondere che lui è sacro ad Apollo come i cigni, per cui come loro profetizza, rendendo testimonianza alla vita bella e buona che li attende dopo la morte.[82] La ricerca filosofica è, evidentemente, distinta da quella religiosa, ma nello stesso tempo non può venire anacronisticamente separata da questa, perché l'indagine del principio primo serviva a vivere pienamente e a trovare la salvezza in un contesto esplicitamente religioso.

Per questo l'ontologia trinitaria cristiana e l'epistemologia relazionale che da essa ha preso origine possono essere preziose in diversi ambiti di ricerca, in particolare quando l'oggetto indagato ha un ineludibile dimensione storica.

5. Conclusione

Si può concludere, allora, il percorso proposto con una coppia di domande: esisterebbe la storia delle religioni in un ambito non cristiano? Sopravvivérà la storia delle religioni ad un'epistemologia che esclude metodologicamente il cristianesimo? Il metodo comparativo di Ugo Bianchi e della sua scuola offre una risposta, che, alla luce degli esempi proposti, si rivela estremamente interessante ed efficace. Infatti esso implica epistemologicamente l'accostamento dell'elemento sintattico a quello seman-

[81] P. Sloterdijk, *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, Milano 2008.

[82] Platone, *Phaedo*, 84.e.3-85.b.7.

tico. Ciò è coerente per doppia partita con l'oggetto studiato, per la duplice etimologia del *relegĕre* e del *religāre* che l'analisi filologica ci offre e per la prospettiva storica, che deve necessariamente assumere uno sguardo relazionale, per cogliere quei nessi che trasfigurano il *chronos* in *kairos*. La retorica tardo-antica li indicava proprio con il termine *oikonomia*, poi assunto dai Padri della Chiesa per riferirsi alla storia della salvezza.[83]

Ciò spiega perché gli esempi di Origene, Gregorio di Nissa, Cirillo di Alessandria, Girard e Auerbach sono stati qui proposti. Pur in tempi e da prospettive disciplinari estremamente diversi tutti loro rivelano una coscienza chiara della forza epistemologica della relazione e, per questo, della comparazione. La teologia trinitaria, con la sua ricaduta a livello epistemologico, può offrire una valida spiegazione sia dell'originalità delle prospettive di Girard e di Auerbach, sia della coscienza del valore dell'identità e della differenza nel pensiero dei Padri della Chiesa citati. Questi, rispetto alla prima fase di difesa "semantica", con le mutue accuse di plagio tra pagani e cristiani, riescono gradualmente a sviluppare una *chrêsis* degli elementi pagani che evidenzia l'elemento storico e "sintattico", offrendo un supporto alla storia delle religioni contemporanea, che non può ricadere in una prospettiva puramente "semantica", se non a rischio della sua propria esistenza.

[83] Cfr. G. Maspero, *Storia e salvezza: il concetto di* oikonomia *fino agli esordi del III secolo*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I - III)*, Atti del XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 96 (2006) 239-260.

Indice dei nomi